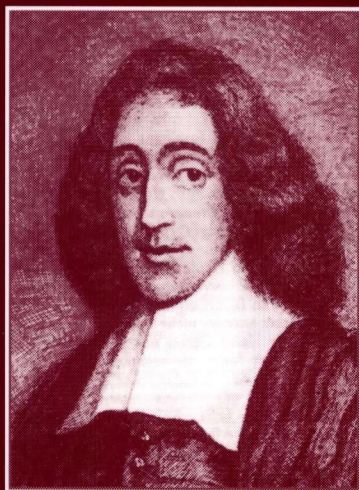




Angel Luis González

**EL ABSOLUTO
COMO 'CAUSA SUI'
EN SPINOZA**

TERCERA EDICIÓN



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

2



ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

EL ABSOLUTO COMO 'CAUSA SUI' EN SPINOZA

TERCERA EDICIÓN

Trabajo realizado con una subvención de la
Dirección General de Investigación Científica y Técnica –DGICYT
(Nº de referencia del proyecto: PS87-0132)

Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 2: Ángel Luis González, *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza.*

© 2000. Ángel Luis González

Imagen de portada: Spinoza

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA S.A.
EUROGRAF NAVARRA, S.L. Pol. Ind. Tajonar. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



Indice

INTRODUCCION	7
I. PERSPECTIVA HISTÓRICA PRE-CARTESIANA	10
II. ENTE A <i>SE</i> Y <i>CAUSA SUI</i> : DESCARTES	17
III. SPINOZA	29
1. La <i>causa sui</i> como actividad inmanente perfecta	34
2. La autodeterminación de la identidad única. La <i>causa sui</i> como expresión del Uno-Todo	53
IV. CONSIDERACIONES CRÍTICAS	70





Introducción

En su ensayo *La época de la imagen del mundo*, escribió Heidegger que una de las características de la modernidad es la desdivinización (*Entgötterung*). Conocida es la concepción heideggeriana sobre la ausencia de Dios, y su determinación del tiempo de ausencia de Dios como un tiempo indigente. Asimismo, en sus explanaciones y exégesis de los pensamientos de Nietzsche sobre Dios, frecuentes en diversas obras, afirma que todavía no estamos en condiciones de entender la frase que Nietzsche stampa por boca del hombre loco de *La Gaya Ciencia*: “Dios ha muerto”. Y no estamos en condiciones de penetrar el auténtico sentido de dicha frase porque ese grito del hombre loco únicamente puede aferrarse desde el pensar, y lo malo de este tiempo nuestro es que todavía no pensamos, todavía no hemos aprendido a pensar. Independientemente de las connotaciones que supone la tarea del pensar que Heidegger propugna, el pensador de Friburgo estima que el único modo de encontrar a Dios sería el abandono de la razón tal como ésta ha sido entendida en la historia del pensamiento occidental, puesto que esa razón es el más encarnizado enemigo que posee el pensar. El teísmo iría de la mano de la metafísica; la época actual, que puede considerarse como una época ateista, se encontraría por ello más cerca de realizar una verdadera experiencia del Dios auténtico. Ese es el sentido de aquellas palabras estampadas en *La Constitución Ontoteológica de la Metafísica*, trabajo recogido en *Identität und Differenz*: “Tal vez el pensar a-teo, que tiene que abandonar al

Dios de la filosofía, a Dios como *causa sui*, está más cerca del Dios divino”¹.

Si hemos traído a colación esta conocida aserción de Heidegger es porque en ella se pone de manifiesto, entre otras cosas, el contenido de lo que en gran parte del pensamiento metafísico moderno se entiende por Dios. Según él, Dios llega a la metafísica a través de la esencia de la metafísica; pero la concepción que la metafísica ha tenido de Dios es la de *causa sui*. El Dios de la metafísica, insiste el pensador friburgués, ha sido el Dios *causa sui*: “Así suena el nombre exacto de Dios en la filosofía”².

La expresión *causa sui* alcanza la precisa significación que habitualmente posee hoy día en el lenguaje y en la técnica filosóficos con Descartes, quien en la explicación que realiza del argumento ontológico la aplica, en sentido estricto, al Absoluto. Para Descartes, la existencia real necesaria aplicable a Dios expresa que Dios es causa de sí (*causa sui*). En Descartes se cumple la sustitución de Dios, como Ser Subsistente de la metafísica medieval, por la noción de Absoluto como *Deus causa sui*, que Spinoza llevará a su culmen, y sobre los raíles de esa concepción spinozista discurrirá, sin esenciales replanteamientos, la metafísica moderna en la concepción del Absoluto; aunque los metafísicos modernos difieran en ocasiones fuertemente en el modo de entender a Dios, sin embargo por debajo de esos modos subyace la concepción de Dios *causa sui*.

Como confirmación de esa identificación, propugnada por Heidegger, del Dios de la filosofía con la concepción del Absoluto como causa de sí mismo, recuérdese la postura de Sartre, para quien, como es sabido, la idea de Dios es contradictoria; sin embargo, cuando el filósofo existencialista lo representa, considera a Dios como causa de sí mismo. Para Sartre todo lo humano tiene la meta de sacrificar al hombre para hacer surgir la causa de sí; por ello, el hombre se pierde como hombre para que nazca Dios. De ahí que señale que toda realidad humana es una pasión, en la que proyecta perderse para fundar el ser y para constituir el En-sí que escapa a la contingencia, ya que en sí mismo encontraría su propio fundamento; ese En-sí coincide con

1. HEIDEGGER, M., *Die Onto-Theologische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 71.

2. Ibid.



el Ens *causa sui* que las religiones llaman Dios. Aquí no interesa tanto señalar que ese concepto, para Sartre, es un imposible, sino registrar que la unión del “en-sí” y el “para-sí” sartrianos, el ser total o absoluto, es comprendido por él como *causa sui*³.

* * *

Tras este exordio, señalo la división del tratamiento del tema en los siguientes epígrafes:

- I. Perspectiva histórica pre-cartesiana.
- II. Ente *a se* y *causa sui*: Descartes.
- III. Spinoza.
 1. La *causa sui* como actividad inmanente perfecta.
 2. La autodeterminación de la identidad única. La *causa sui* como expresión del Uno-Todo.
- IV. Consideraciones críticas

3. Cfr. SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, París 1973, pp. 708-721.



I

Perspectiva histórica pre-cartesiana

Aunque la utilización de este filosofema referido a Dios corresponde fundamentalmente a la filosofía moderna, la expresión *causa sui* no aparece propiamente con Descartes. Muchos autores la habían empleado en varios sentidos, e incluso, algunos habían realizado una crítica de su significado en la aplicación que podría hacerse al Absoluto.

Quizá una de las primeras formulaciones de esta expresión sea la que se encuentra en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, cuando al hablar de las acciones voluntarias e involuntarias, define éstas últimas como aquéllas que se hacen por fuerza o por ignorancia; se obra voluntariamente, en cambio, “porque el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano el hacerlas o no”⁴. El tema que subyace a estas consideraciones aristotélicas es la afirmación de la libertad como autodeterminación. En este preciso significado la expresión ha sido universalmente empleada para explicar la libertad. Por tanto, en su origen *causa sui* no hacía referencia al Absoluto, sino más bien al hombre, en cuanto que éste puede autodeterminarse libremente a actuar o no actuar y actuar de una manera o de otra. Repárese en que esta precisa significación no lleva consigo que el hombre que se autodetermina libremente sea en rigor, en el preciso sentido de la noción de causalidad, causa de sí mismo; más bien habría que señalar que propiamente hablando nada es causa de sí mismo: todo ente tiene su causa en otro anterior. Por ello, aunque Aristóteles admita cierta autocausalidad en los entes (la voluntad humana es una cierta *causa sui*, la libertad es autodeterminación), la ética propugnada por el es-

4. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110 a.

tagirita no está curvada sobre sí misma, ya que la voluntad y la libertad son movidas por el bien⁵; el bien no es inmanente a la voluntad. Recuérdesse, por otra parte, el famoso texto de la *Metafísica*, en el que Aristóteles afirma la absoluta libertad de la filosofía, pues es evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que así como llamamos hombre libre al que es causa de sí mismo (ἐλευθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα) del mismo modo la filosofía es la única ciencia libre, ya que sólo ella es por causa de sí misma⁶.

Aristóteles, que posee una aquilatada doctrina de la causalidad y la concausalidad y una coherente doctrina sobre Dios, nunca insertó la causalidad en el interior del propio Absoluto. El estagirita “rechazó la idea de autocalidad en Dios. Su demostración de la necesidad de un motor inmóvil se cifra en el principio: todo lo que se mueve es movido por otro, o sea, en la imposibilidad de concebir un motor de sí mismo. La razón última de esta imposibilidad radica en el principio de no contradicción, pues un motor de sí mismo sería al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto (movimiento) motor y movido, acto y potencia”⁷. Hay una causa motriz en acto⁸, puesto que no hay un movimiento infinito. El Primer Motor es trascendente, separado; el Primer Motor -si es que todavía pudieran quedar dudas sobre su interpretación trascendente en los libros de la *Física* - mueve sin ser movido, en cuanto que es objeto de deseo o de amor⁹. El Dios aristotélico es exterior a lo movido; su mover como causa final es un atraer separado, trascendente y no inmanente. Falgueras ha compendiado de modo espléndido la tesis en la que se ancló Aristóteles sobre la presunta posibilidad de la autocalidad del Absoluto: “Tampoco la totalidad del cosmos es para Aristóteles *causa sui* por la sencilla razón de que no hay una totalidad real del cosmos: Dios queda fuera; todo se mueve por El, pero el Absoluto es independiente de todo... La νόησις νοήσεως no puede ser entendida como autocalidad. La νόησις νοήσεως enuncia la abso-

5. Cfr. FALGUERAS, I., *La res cogitans en Spinoza*, Pamplona, 1976, p. 168.

6. Cfr. *Metafísica*, 982, b 25-28. Cfr. BRETON, S., *Réflexions sur la causa sui*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1986), p. 350.

7. FALGUERAS, I., o.c., pp. 167-168.

8. Cfr. *Metafísica*, 1071 b 28-29.

9. Cfr. *Metafísica*, 1072 a 26.

luta mismidad entre el cognoscente perfecto y lo conocido perfecto, hasta el punto que decir lo uno sea estrictamente equivalente a decir lo otro. Pese a la apariencia de la fórmula, en la νόσις νοήσεως no existe duplicidad alguna, sino que lo establecido en ella es la perfección absoluta según la índole del conocer... Dicho brevemente, la νόσις νοήσεως es la fórmula de la identidad según el principio de no contradicción¹⁰. Debe decirse, a mi juicio, contra la opinión plotiniana, que el Absoluto aristotélico concilia la simplicidad con el pensarse a sí mismo. El primer deseable o pensamiento del pensamiento es un acto puro que no se autoconstituye o se autoproduce; y -dicho sea de paso- el pensamiento del pensamiento en que el Absoluto consiste no es tampoco una especie de celeste Narciso, como una hermenéutica, ya anticuada, lo ha considerado¹¹.

Citemos algunos otros datos históricos sobre esta noción¹². Un oráculo de Apolo consideraba a la divinidad como αυτοφυής, es decir, *ex se ortus*, nacido u originado de sí mismo. Lactancio, citando a Séneca, dice que éste afirmaba que *Deus se ipse fecit*. El propio Lactancio, en sus *Institutiones divinae* ¹³ afirma que puesto que nada era anterior a Dios, es natural que El mismo, previamente a la creación de todas las cosas, se creara a partir de sí mismo. Cándido, escritor arriano, en su *Sobre la generación divina*, señaló que Dios es causa respecto de sí mismo; y Mario Victorino, en su réplica contenida en *Sobre la generación del Verbo* acoge la expresión, referida al Absoluto, *sui ipsius est causa*. De todos modos, en mi opinión, el sentido metafísico de

10. FALGUERAS, I., id., pp. 168-169.

11. Cfr. para un estudio aquilatado del Dios de Aristóteles, entre la bibliografía más reciente, los trabajos de H. P. CUNNINGHAM, *Téléologie, nature et esprit*; V. DECARIE, *Le divin dans l'Ethique aristotélicienne*; TH. DE KONNINCK, *La "Pensée de la Pensée" chez Aristote*, recogidos en el volumen *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, publié sous la direction de TH. DE KONNINCK y G. PLANTY-BONJOUR, París 1991.

12. Tomo estas referencias de ECOLE, J., *La notion Deus causa sui dans la philosophie française contemporaine*, en *Revue Thomiste* 54 (1954), pp. 374-384, y de SEGURA, A., *La noción de causa sui desde una perspectiva cristiana*, en *El hombre. Inmanencia y Trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. II, pp. 1153-1175.

13. LACTANCIO, *Institutiones divinae*, I, cap 7: "Verum quia fieri non potest, quin id quod sit, aliquando esse coeperit, consequens est, ut quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia ex seipso sit procreatus".

las fórmulas antedichas, en su aplicación al Absoluto, es todavía muy rudimentario. Asimismo, algunos Padres de la Iglesia aluden a esa expresión; así, S. Jerónimo dice que Dios es origen de sí mismo y causa de su propia sustancia¹⁴. Esas expresiones, y otras similares, deben entenderse en lo que después, ontológicamente considerado, significa aseidad por oposición a abaliedad, es decir, existencia por sí mismo en cuanto posee el ser sin proceder de otro; la negación de procedencia de otro comporta la perfección positiva, la absoluta perfección del Absoluto, que es *a se*.

En rigor, el autor que con más fuerza, en la antigüedad, consideraba que Dios se había causado a sí mismo es Plotino, lo cual justifica que nos detengamos a citar algunas expresiones suyas. Como es sabido, el Dios de Plotino es absolutamente trascendente, incomprensible, inefable, superior a todo lo que puede llamarse ser y a todo lo que es pensamiento: es el Uno; de ahí que Plotino, al considerar a Dios puramente indiviso y carente de toda multiplicidad, no le atribuya ningún predicado que pudiera expresar positividad. En todo caso, considera que la Bondad puede decirse o predicarse del Uno, aunque habría que señalar que Dios, más que poseedor de la bondad o bueno, es el Bien. Al explicitar la Bondad divina, advierte lo siguiente en la *Enéada* VI, al hablar de la libertad y voluntad del Uno: “Lo que corresponde en él a la existencia y lo que corresponde al acto no son dos cosas diferentes...; lo que es como su acto y su vida no se relacionan en él como un atributo a un sujeto; su ser es eternamente y se engendra, de alguna manera, eternamente con su acto; él se hace a sí mismo a la vez de su ser y de su acto, es decir, de sí mismo y de ninguna otra cosa”¹⁵. Ποιεῖ ἑαυτοῦ καὶ οὐδενος, es una de las expresiones plotinianas que significan al Bien como productor de sí mismo. En el párrafo siguiente al citado, usa la expresión αἴτιον ἑαυτοῦ; la Inteligencia es la obra de su misma actividad (ἔνεργημα ἑαυτοῦ), por cuanto tiene el ser de sí y para sí misma. La expresión *de sí* podría entenderse como indicativa de lo que en el lenguaje filosófico será *a se*. De todos modos, no es clara en Plotino esta doctrina, pues en mu-

14. S. JERÓNIMO, *Ad ephesios*, 3. Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. 28, sec.1, Madrid, 1962, t.IV, p. 196. Cfr. también S. HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate*, I, 5.

15. PLOTINO, *Enéada*, VI, 7.

chos lugares de las *Enéadas* aparece el Uno como inengendrado e inengendrable, permanentemente estable, firme siempre en su propio ser, en su peculiar consistencia.

En todo caso, aunque es un tema que no puedo desarrollar aquí, a mi juicio la expresión causa de sí que Plotino utiliza es aplicada al Absoluto, al Uno, por cuanto el Uno, se define por la libertad, por encima de la inteligencia, una libertad perfecta que es completa autodeterminación; y por eso “es enteramente señor de sí” y “causa de sí”¹⁶. Pero exclusivamente en ese sentido, pues Plotino, que tiene también una aquilatada doctrina sobre el Uno-Libertad como potencia o poder¹⁷, como omnipotencia, nunca lleva la infinitud de la potencia sobre sí misma. La potencia infinita es primera, pero esa potencia infinita, por así decirlo, no tiene poder sobre sí misma. No existe, a mi modo de ver, auto-causalidad de Dios en Plotino¹⁸.

En la historia pre-cartesiana del concepto de *causa sui* hay dos autores que manejan dicha expresión, y que es criticada por ambos, en su referencia al Absoluto; son Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. El fondo común de ambos autores a la crítica a esa expresión radica en que nada puede advenir a la existencia sino en virtud de una causa; lo cual trae como inmediato corolario que todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse. De ahí que un ser que sea por sí es ser sin dependencia de otro; el sentido metafísico radical de causalidad es la influencia en el ser de una cosa haciendo a ésta dependiente de su causa, lo cual significa que es incausado; por ello, la expresión *causa sui* carece de sentido. Citemos simplemente dos textos, uno de cada autor. San Agustín, al criticar la autogeneración, escribe: “quien piensa que Dios sea de tal potencia que se pueda engendrar a sí mismo, yerra tanto más cuanto que no es así Dios, pero tampoco la criatura espiritual ni la corporal: pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser”¹⁹.

16. *Enéada* VI, 8.

17. “Lo primero es potencia y potencia inagotable” (*Enéada* V, 3); la potencia es máxima cuando no se aparta del Uno” (*Enéada* VI, 8).

18. Vid. otras apreciaciones sobre el vocablo *causa sui* en Plotino en el trabajo de S. BRETON, *Réflexions sur la causa sui*, en *Révue des Sciences philosophiques et théologiques*, 70 (1986), pp. 349-364.

19. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, c.1.

Tomás de Aquino, al explicar que en Dios se identifican el ser y la esencia, señala que “todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial, si se unen, precisan una causa que las una. El ser, por lo tanto, conviene a dicha quiddidad por alguna causa. Y esto será o por algo que pertenece a su propia esencia, o por la misma esencia, o por otra cosa. En el primer caso, como la esencia es conforme a dicho ser, *se seguirá que una cosa es causa de su propio ser. Y esto es imposible*; porque, según el orden de los conceptos, la causa es antes que el efecto. Si un ser fuese causa de su propio ser, se concebiría siendo antes de ser, lo que es imposible... Si, en cambio, le conviene en virtud de otra causa cualquiera, tendríamos esto: todo lo que adquiere el ser por otra causa es causado, y no es, por tanto, causa primera. Mas Dios es la primera causa incausada...”²⁰. Como puede verse, el hilo conductor de la crítica tomista es la imposibilidad de la causación del propio ser. También podría partirse de la simplicidad divina para conducir la demostración por el mismo derrotero, por cuanto lo que propiamente es y significa la causalidad hace referencia a que lo compuesto debe, ineludiblemente, tener una causa, de la que depende la unión de los elementos del compuesto; de ahí que la fórmula, a mi juicio, más ajustada del principio de causalidad sea aquella que en diversos lugares expone Tomás de Aquino: *omne compositum causam habet*²¹. La propiedad específica de lo compuesto es tener causa; la pura simplicidad no tiene causa. Nada más alejado de la mente de Santo Tomás que una identidad construida; no cabe una causalidad introducida dentro de la identidad²². *Causa sui* entendida como autocalidad es una expresión intrínsecamente contradictoria. Si causalidad lleva consigo prioridad, en sentido estricto nada puede ser causa de sí mismo; si causar es obrar, es conse-

20. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, I, 22. (La cursiva es mía).

21. Cfr. por ejemplo *Summa Theologiae*, I, q.3, a.7.

22. Tomás de Aquino emplea el término en ocasiones siempre referido a la libertad; cfr., por ejemplo, *De Veritate*, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 83, 1; *Comentario al Evangelio de San Juan* 15,15, etc. Vid. BRETON, S., *Réflexions sur la causa sui*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986), pp. 354-355.

cuencia del ser, y nada puede preceder al ser en el orden absoluto²³.

23. Para una explicación más amplia de la doctrina tomista de la causalidad entitativa y la correcta intelección de esos textos de Sto. Tomás en relación con la imposibilidad de afirmar a Dios como *causa sui*, cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica*, vol. II: *Teología Natural*, Madrid, 1986, pp. 349 ss.



II

Ente *a se* y *causa sui*: Descartes

La consideración del Absoluto como causa de sí mismo tal como aparece en Descartes lleva consigo, en su contenido esencial, una radical novedad respecto a la tradición filosófica. En rigor, propiamente hablando, constituye un contenido conceptual completamente distinto respecto a las formulaciones expresadas anteriormente. Si esto es cierto para Descartes, a pesar de todas las disquisiciones, críticas y contracríticas que lleva a cabo y que sobre él ejercen los filósofos y teólogos de su tiempo, ello será todavía más claro en Spinoza. Al respecto señala Schulz que “con su definición de la *causa sui* sobrepasa Spinoza toda la tradición”²⁴; poco antes había indicado que ese mismo concepto representa algo absolutamente nuevo en la filosofía, siendo, propiamente y en sentido riguroso, extraño a toda la Edad Media²⁵. El desarrollo de este concepto en Descartes, prepara la apoteosis spinozista.

Veamos la significación que posee esta noción en Descartes. En su propuesta de argumentación para probar la existencia del Absoluto, siguiendo la traza de la prueba de S. Anselmo, Descartes afirmará que Dios es la cosa más perfecta que podemos concebir, porque eso es lo que todos llaman Dios²⁶; lo que expresa propiamente la idea de Dios es omniperección.

Consideremos sucintamente los pasos empleados por Descartes hasta considerar a Dios como *causa sui* en el proceso del argumento ontológico. Después de señalar que la idea de Dios consiste en la omniperección, es preciso reparar que esa idea de Dios es

24. SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, México, 1961, p. 64.

25. Cfr. id., p.63.

26. *Carta a Clerselier*, A.T., t.IX, p. 209. Se citará a Descartes, como es habitual, por la edición de ADAM-TANNERY.

universal. Es imposible ignorar la idea de Dios -arguye Descartes- porque tanto la razón como la revelación certifican la existencia de esa idea. Afirmar lo contrario es la más impía confesión, pues como indica en carta a Clerselier sobre las *Quintas Objeciones*, “eso no sólo es decir que no se le conoce por la razón natural, sino tampoco por la fe ni por ningún otro medio”²⁷. Por lo demás, es oportuno percatarse de que poco importa cuál sea el origen de la idea de Dios; lo verdaderamente importante es poseerla, ya que siendo tal idea de Dios el punto de partida del argumento, no se puede probar la existencia de Dios si no se posee esa idea.

El subsiguiente paso es la consideración de la posibilidad de la idea de Dios. Esa idea de Dios como omniperfecto, dotada de existencia mental en todos los hombres, encierra en sí misma posibilidad lógica, es decir, no implica contradicción interna alguna. Descartes se vio obligado a probar la posibilidad de la idea de Dios como omniperfecto, como consecuencia de las críticas que sobre él levantaron los autores de las *Segundas Objeciones*²⁸. Contraatacando, observa Descartes, que una contradicción interna que comporte *ipso facto* el no existir real de Dios como Omniperfecto no se puede introducir ni en la idea de Dios ni en la naturaleza misma de Dios. No puede introducirse en la idea de Dios, porque él está constituido sólo por ideas claras y distintas. Y no es legítimo atribuir a la naturaleza divina un contenido contradictorio con la idea que de ella tenemos, porque la naturaleza de Dios sólo es conocida por su idea, dándose una correspondencia perfecta entre la idea de Dios y la naturaleza divina, de modo tal que lo que no se encuentra en su idea tampoco se halla en la naturaleza misma. Por tanto, lejos de de ser contradictoria, la naturaleza de Dios, tal como se presenta en la idea que de ella hemos formado, no encierra contradicción interna alguna, o dicho de otra manera, tiene posibilidad lógica²⁹. Consecuencia que se desprende de lo anterior es que la noción de Dios como omniperfecto ha de ser admitida por todos los hombres, puesto que no encierra contradicción interna alguna; dicho en positivo, es una noción que posee posibilidad lógica.

27. *Carta a Clerselier*, id., p. 210.

28. Cfr. A.T., t. VII, p. 127.

El paso inmediatamente siguiente es que Dios no sólo existe con existencia mental, sino también con existencia real; ello es así porque la existencia real es una perfección que no puede faltar a quien es omnipotente. Seguramente, el texto más claro al respecto es el siguiente, que se encuentra en la *Quinta Meditación Metafísica*: “Habitado a distinguir en todas las demás cosas la existencia de la esencia, fácilmente me persuado de que la existencia puede también separarse de la esencia de Dios, y que de esta manera se puede pensar a Dios como no existente. Pero cuando pienso en ello con más detención se me hace evidente que es tan imposible separar de la esencia de Dios su existencia como de la esencia de un triángulo que la suma de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, o bien de la idea de una montaña la idea de un valle; de manera que no hay más repugnancia en pensar a Dios (esto es, un ente sumamente perfecto) a quien falte la existencia (es decir, a quien falte una perfección) que en pensar una montaña a la cual falte el valle”³⁰.

Es preciso distinguir, como el mismo Descartes se encarga de ponerlo de manifiesto, entre la existencia posible y la necesaria; ésta última sólo le corresponde a Dios³¹, por cuanto en él la existencia se une necesariamente con la esencia, y ello debido a que la esencia de Dios es el conjunto de todas las perfecciones, y la existencia es una perfección.

Llegamos ahora al punto fundamental que aquí directamente nos interesa, y donde la argumentación anselmiana es transformada profundamente. Descartes nos dice tajantemente que la existencia real necesaria, que a Dios compete, es tal porque Dios es *causa sui*. Es la novedad que aporta Descartes en el proceso argumentativo de la demostración de la existencia de Dios; esa puede ser quizá una de las razones por las que algún crítico moderno de Descartes considera que la demostración de la existencia de Dios propugnada por el filósofo francés es nueva. “La nueva

29. Cfr. *Respuestas a las Segundas Objeciones*, A.T., t. VII, pp. 150-151.

30. A.T., t. VII, p. 66.

31. “Hay que distinguir entre la existencia posible y la necesaria, y hay que advertir que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de todas aquellas cosas que entendemos clara y distintamente, pero la existencia necesaria no se encuentra en ninguna, a no ser en la sola idea de Dios”. *Respuestas a las Primeras Objeciones*, A.T., t. IX, p. 92.

existencia de Dios” es nueva por dos razones: la primera, porque de lo que se trata es de ver cómo el Absoluto existe en el pensamiento teniendo como punto de partida el *cogito*. Y segundo, porque hay aquí un sentido nuevo de la causalidad³².

Este último aspecto tiene relevancia no tanto porque Descartes señale que Dios es causa de la idea de sí en el pensamiento humano, ni tampoco porque, como indica en los *Principia*, es la única verdadera causa de las cosas que son o pueden ser, sino porque, además de todo eso, Dios es causa de sí mismo.

El teólogo tomista Caterus contraargumenta a Descartes, en el mismo sentido que fue citado más atrás al expresar la argumentación tomista contra la consideración de que Dios sea *causa sui*. Esta afirmación, señala Caterus, es absurda. Para ser causa de sí es necesario existir ya antes de ser real, es decir, sería preciso existir para darse el ser, para producirse, y ello no es posible. En todo caso, se puede decir de Dios que es *a se*. Pero la aseidad divina no quiere decir otra cosa que *non ab alio*, es decir, no dice nada positivo, sino simplemente algo negativo. Por causa de sí -señala Caterus- en sentido positivo se entiende lo que es causado por sí mismo (*a seipso ut a causa*); en sentido negativo, en cambio, lo que es *a se* y no por otro (*a seipso et non ab alio*).

La objeción de Caterus es clara. Si *causa sui* y *ens a se* significan lo mismo desde el punto de vista negativo, no habría inconveniente ninguno en emplear la expresión que Descartes utiliza, pues desde la perspectiva clásica también se emplea el término de la aseidad, incluso para definir el constitutivo formal de la divinidad; éste es el modo más habitual en que Suárez considera a Dios³³; recuérdese también que de la tercera vía tomista se des-

32. Cfr. GILSON, E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París 1951, especialmente cap. IV y V, que en ocasiones sigo aquí en esta breve síntesis del pensamiento cartesiano sobre la existencia real necesaria y la *causa sui*.

33. Para SUÁREZ, el constitutivo formal de Dios es la aseidad. Ser *a se* o por sí mismo no añade a la noción de ente nada positivo; sólo añade una negación, ya que únicamente implica que su ser no emane de otro; esa negación explica la perfección positiva de un ente que en su esencia implica la existencia misma, una existencia que no recibe de otro; y eso es una perfección, porque el ente que no posea esa aseidad necesita recibir el ser de otro. Cfr. *Disputaciones Metafísicas*, d. 28, sec. I, 7, ed. cit. Suárez siempre entiende la aseidad en un sentido negativo; esa no emanación de otro es la máxima perfección: *esse a se est maxima perfectio* (Id., d. 29, sec. II, 10).

prende que el ente *per se* necesario es un *ens a se*, que lleva consigo como predicado esencial la existencia, que no puede recibir ni limitar. (De todos modos, en Tomás de Aquino la aseidad no es primaria sino, en todo caso, consecuencial a lo que es el constitutivo formal de la divinidad: el *ipsum esse subsistens*).

Es decir, *causa sui* entendido como *ens a se* no quiere decir otra cosa que lo que manifiesta la aseidad, o mejor, el sentido en que habitualmente era empleada esa expresión correspondía simplemente a la afirmación de la infinita perfección de Dios; y en todo caso, con la precisa delimitación de que esa infinita perfección que Dios es, la tenía por sí mismo, es decir, no la había recibido de otro, coincidía con su esencia. Sin embargo, Descartes, en su polémica con Caterus, piensa que también cabe la consideración positiva de Dios como *causa sui*, y ello a partir de lo que es e implica la omnipotencia divina. En las *Respuestas a las Objeciones* contra Caterus afirma: “Cuando decimos que Dios existe por sí, podemos también entender esto negativamente, en el sentido de que no tiene causa; pero si antes hemos buscado la causa por la cual existe o no deja de existir, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, la hemos hallado tan llena y abundante que ella es efectivamente la verdadera causa de que El exista y continúe siempre existiendo, y hemos reconocido que no puede haber otra más que ella, decimos que Dios existe por sí, no negativamente, sino muy positivamente por el contrario”³⁴.

Dios existe *a se* en sentido positivo, y no meramente negativo, como puede decirse que era para la tradición filosófica escolástica que Caterus representaba. La expresión *causa sui ipsius* puede tomarse positivamente en el sentido cartesiano, por cuanto a Dios habría que concederle que posee una infinita potencia, y esa infinita potencia de Dios es la causa que le hace existir; y esta causa es sumamente positiva y no meramente negativa³⁵.

La autocausalidad divina para Descartes procede, pues, no solamente de que Dios no es efectuado por otra causa, sino de que su ser, su persistencia en el ser, su continuación en la existencia, depende de su infinita potencia, que se constituye

34. A.T., t. VII, p. 110.

35. Cfr. LACHIEZE-REY, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, París 1950, p. 31.

como su causa propia, ya que para Descartes causar consiste en producir el ser y conservarlo³⁶.

El autor de las *Cuartas Objeciones*, Arnauld, propone con más fuerza todavía el problema, argumentando que es evidente que pertenece al concepto de causa su distinción del efecto, y por tanto no puede ser planteada una cuestión presuponiendo que se den causas que se distinguen de sus efectos y causas que no se distinguen de sus efectos³⁷ -que era una de las escapatorias que había propuesto Descartes para rebatir las objeciones de Caterus-. Arnauld concluye que Dios no puede darse el ser sino en el sentido negativo; en su sentido positivo, esa noción no puede aplicarse a Dios, pues el Absoluto no requiere una causa de su existir. Una *causa sui* en sentido positivo es una noción absurda, en sí misma contradictoria, pues la pura actualidad divina excluye que pueda darse un proceso causal *ab intra*. Si Dios es puro acto, no posee la posibilidad de llegar a ser acto. Descartes responderá que eso es únicamente válido para las criaturas, pero no para Dios, porque en Dios, por ser omnipotente, el significado es positivo. Tal potencia infinita es la *causa sive ratio* de su *ens a se*³⁸; Descartes realiza entonces un quiebro, que tendrá cumplida respuesta por parte de sus críticos. Esa *ratio*, si no quiere denominársela *causa efficiens*, puede considerarse como *causa formal*. He aquí el texto clave: "A aquél que pregunte por qué existe Dios no debe respondersele que él existe en virtud de la causa eficiente propiamente dicha, sino en virtud de la misma esencia de la cosa o bien en virtud de la causa formal, la cual, por lo mismo que en Dios la existencia no se distingue de la esencia, tiene gran afinidad con la causa eficiente, y por lo tanto, puede ser llamada cuasi-causa eficiente"³⁹. Lo que pretende señalar Descartes es que los conceptos de causa eficiente y causa formal son en Dios -no en las criaturas- intercambiables y, de algún modo, equivalentes, se identifican de manera tal que Dios podría ser concebido como autogenerándose continuamente, sin ninguna novedad en su exis-

36. Para un estudio detenido de los diversos pasos de la crítica de Caterus y la contrarréplica cartesiana, vid. CARABELLESE, P., *Le obbiezioni al cartesianismo*, vol. I, Messina 1946, pp. 73-82.

37. Cfr. *Cuartas Objeciones*, A.T., t. IX, p. 63.

38. Cfr. GIACON, C., *La causalità nel razionalismo moderno*, Roma, 1954, pp. 50-51.

39. *Respuestas a las Cuartas Objeciones*, A.T., t. IX, p. 188.

tir y en su perfeccionarse; sería verdadera causa de sí mismo, sin distinción en él entre causa y efecto⁴⁰. Según Descartes, la *causa sui* en sentido positivo no lleva consigo un Dios efecto de sí mismo⁴¹. En el Absoluto existiría, por tanto, un nexo causal en el que no habría efecto. Dios es *causa sui* sin haber en él nada de efectuado, puesto que es causa de sí sólo como potencia activa⁴².

No podemos seguir aquí los vericuetos de todas las respuestas cartesianas respecto a las críticas que sus contemporáneos le hicieron y las contrarréplicas a las objeciones. Con lo dicho, existen suficientes elementos de juicio para comprender la peculiar noción de *Deus causa sui* en el cartesianismo, que inmediatamente desembocará en el monismo spinozista. Es preciso indicar, por otra parte, que un análisis crítico de la noción de *causa sui* cartesiana debe proceder, buscando el núcleo fundamental de su pensamiento, de la intensiva profundización de los principios en los que Descartes se basa; las defensas y contracríticas a sus objetantes son, a mi juicio, árboles que impiden ver el bosque. Aludiré a alguna de esas críticas de fondo, que ponen de manifiesto el profundo giro que el cartesianismo realiza en el tema que nos ocupa.

Como se ha señalado, lo fundamental en la prueba aportada por Descartes es, por una parte, que la existencia es una perfección y, por otra, que la esencia divina tiene el poder de darse a sí misma la existencia. A mi juicio, este segundo punto es el capital dentro de la argumentación cartesiana y lo que llevará consigo el posterior desarrollo del Absoluto como *causa sui*.

Recordemos que en las *Respuestas a las Primeras Objeciones* Descartes había explayado tajantemente la idea de que la necesidad de existir es la que deriva en una esencia donde la sobrea-bundancia de ser se pone a sí misma en la existencia *tamquam a causa* ⁴³. Se indicó también que la omnipotencia adquiere un pa-

40. Cfr. GIACON, C., o.c., p. 55.

41. "Aunque yo haya dicho que Dios podía denominarse en cierta forma causa de sí mismo, no se encontraría ninguna afirmación mía en la que yo le haya denominado efecto de sí mismo". *Respuestas a las Cuartas Objeciones*, A.T., t. IX, p. 187.

42. Cfr. CARABELLESE, P., o.c., pp. 83-95.

43. "La nécessité d'exister qui fonde la deuxième preuve est celle qui dérive d'une essence dont la surabondance d'être se pose soi-même dans l'existence et qui est a se *tamquam a causa*". *Respuestas a las Primeras Objeciones*, A.T., t. VII, p. 122.

pel preponderante, pues se entromete entre la esencia y la existencia divinas. Merced a la omnipotencia, la esencia divina es tan perfecta que tiene el poder de darse la existencia. Esto en la filosofía anterior a Descartes no tendría sentido alguno. Dios, en la metafísica tomista, era una *causa incausada*; la causa incausada es algo que para Descartes no significa nada, y ello es debido a un nuevo concepto de causalidad. Es interesante percibir que Descartes, con la consideración de Dios como causa de sí mismo, piensa que así se proporciona una auténtica universalidad a la causalidad, puesto que el principio de causalidad, como cualquier principio, para ser absoluto y universal, tiene también que poder referirse a Dios. Esto ha sido explicado por Gilson de manera clara y plena de fuerza expresiva: “Descartes, también él, argumenta (como Arnauld) en nombre del principio de causalidad, pero es ahí donde se ve claramente cómo tenía razón al decir que, en su pensamiento, la duda no se aplica más que a los juicios de existencia, y deja intactos los principios abstractos del conocimiento, ya que pretende aplicar aquel principio en todo su rigor y de una manera más consecuente que el tomismo. Pues un principio es absoluto o no es un principio. Estamos sí en presencia de este dilema: si todo tiene una causa, Dios tiene una causa; si Dios no tiene causa, no se puede decir que todo tenga una causa, y, en consecuencia, no hay principio de causalidad. Pero las pruebas de la existencia de Dios más universalmente admitidas están fundadas en el principio de causalidad; por tanto, hay que decir que si Dios no es causa de sí mismo, en cualquier sentido en que, por otra parte, eso se entienda, no hay posible prueba de la existencia de Dios. Estamos aquí en la línea de demarcación que separa las metafísicas, y a pesar de las fórmulas que voluntariamente usa atenuadas, Descartes no podría desdecirse sin tener que renegar a la vez de todo su sistema”⁴⁴. Descartes, pues, prueba a Dios no porque alcance una primera causa incausada, sino porque alcanza una primera causa que es causa de sí mismo; para Descartes, el ser causa incausada sería una especie de contradicción, puesto que así se negaría el valor absoluto del principio de causalidad, como hemos visto. Pues si éste enuncia que todo tiene una causa, Dios deberá tener también una causa; y si el Absoluto no tiene una causa, entonces el valor universal del principio de

44. GILSON, E., o.c., pp. 229-230.

causalidad desaparece, y no podemos emplear tal principio en la fundamentación del proceso de la demostración de la existencia de Dios. El Absoluto no es excepción al principio de que “todo debe tener una causa”; es más, como señala Gouhier, al no ser el Absoluto una excepción al principio de causalidad, debe ser la causa de sí mismo, y más todavía la naturaleza misma de la causa⁴⁵.

Con esas consideraciones respecto a la significación que comporta la noción de causa incausada para Descartes, se plantea muy gravemente el problema de una verdadera trascendencia, puesto que la única posibilidad de que la serie de las causas no pueda ser elevada al infinito es el reconocimiento de una causa no causada radicalmente fuera de las causas y como tal, y en su sentido pleno, absoluta, es decir, absuelta o desligada de todas las demás. Pero recordemos que el filósofo francés no considera la imposibilidad de un tránsito al infinito en la serie de las causas, base noética de las pruebas de la existencia de Dios en la tradición escolástica. “A la vez, como antes anunciábamos -ha indicado Cardona- es así, con Dios como Causa de sí, como se cierra la serie de las causas, con una que aparece como la primera de una serie (un *primus inter pares*) y no fuera de ella, que es como la exigen las vías tomistas (causa incausada). Eliminada la trascendencia y la correspondiente analogía, que permite y exige un Principio absoluto -radicalmente fuera de la serie; y como tal, causa incausada-, Descartes propone la aplicación de un procedimiento matemático: el paso al límite”⁴⁶.

En cierto modo, como estamos sugiriendo, el traspaso del Dios Acto de Ser Subsistente separado, o Acto Puro, al Dios *causa sui* que acontece en el cartesianismo, es producido, al menos en una de sus vertientes, por el cambio producido en el concepto de causalidad. Gilson, en el libro citado, a mi juicio modelo de investigación y análisis crítico, ha señalado que la concepción cartesiana de la causalidad es completamente opuesta a la de los filósofos escolásticos. Para éstos, la causa es, en cuanto tal causa, necesaria-

45. Cfr. GOUHIER, H., *Les exigences de l'existence dans la Métaphysique de Descartes*, en *Revue Internationale de Philosophie* (1950), p. 147. Cfr. también FERNÁNDEZ AGUADO, J., *La causa eficiente en Descartes*, en *Sapientia* (1989), pp. 57-70.

46. CARDONA, C., *R. Descartes: Discurso del Método*, Madrid 1975, p. 101.

mente anterior al efecto como tal efecto, y por tanto, la causa es distinta del efecto, porque en la escolástica el ejercicio de la causalidad no se confunde con la esencia de la causa. El cartesianismo no puede mantener la distinción escolástica entre la causalidad de la causa, anterior a su efecto, y el ejercicio mismo de la causalidad, que es contemporáneo del efecto. A Descartes únicamente le queda el segundo sentido de la causalidad; lejos de ser anterior por naturaleza, toda causa, *qua talis*, es contemporánea del efecto, ya que la causalidad no consiste más que en la producción del efecto⁴⁷. Pero, contra Descartes, es preciso afirmar que entre causa y efecto existe distinción real, puesto que no pueden ser idénticos. Que la causalidad de la causa coincida con la efectuación del efecto no debe hacer olvidar la dependencia causal, es decir, que el efecto, por naturaleza, es posterior a la causa. La dependencia en el ser no estriba en una relación de razón del efecto; la causa del efecto no está nunca en el efecto.

Quizá demasiado lejos nos ha conducido el estudio de la aparición y el concepto del Absoluto como *causa sui* en Descartes⁴⁸. Sin embargo, me parece que las consideraciones efectuadas permiten reconocer que la noción de Dios causa de sí mismo en el cartesianismo prepara la apoteosis del significado que adquirirá en Spinoza y en Hegel. Dios para Descartes es *causa sui* porque tiene el *poder* de causarse a sí mismo; la omnipotencia divina es la razón de la autocalidad de Dios. El Absoluto es una esencia tan perfecta, posee tal perfección, que se causa a sí mismo. Dios se engendra a sí mismo en el interior de su esencia. Es tan radicalmente fecunda la esencia divina que se da el ser a sí misma; es tan sobreabundante en su interior que produce su existencia "y para expresarnos en términos teológicos, no sólo en cuanto Hijo, sino incluso, por decirlo así, en cuanto Padre"⁴⁹.

Recordemos, que en el proceso demostrativo desencadenado por Descartes a través del *cogito*, Dios es garante de la verdad de las ideas; pero ello lleva consigo, aunque no podamos aquí dete-

47. Cfr. GILSON, E., o.c., pp. 226-227.

48. Además de las obras citadas en las notas anteriores, para un estudio de otros problemas que comparecen en la causa sui cartesiana, puede verse, FERNÁNDEZ AGUADO, J., *Dios causa sui en Descartes*, Madrid 1990, trabajo que el autor realizó bajo mi dirección como Memoria de Licenciatura en la Universidad de Navarra; especialmente pp. 49-64.

49. GILSON, E., o.c., p. 231.

nermos a explicitarlo, el hecho de que en último término soy yo quien otorga garantía a Dios, y yo como poniéndome en la existencia por el acto de pensar, y éste puesto de modo voluntario. Maine de Biran vio muy bien el trasfondo voluntarista del *cogito* cartesiano; no *cogito ergo sum*, sino *volo, ergo sum*, señalaba. El voluntarismo ínsito en el *cogito* ha sido puesto de manifiesto por muchos autores, y es hoy día doctrina ganada en la interpretación del cartesianismo⁵⁰. *Quiero* pensar y, de ese modo, existo. La garantía, en último término, no será Dios sino mi voluntad, y mi voluntad autosuficiente. Una voluntad autosuficiente es precisamente uno de los corolarios definitorios de la *causa sui* en el pensamiento posterior a Descartes. En éste, la autoplenificación del pensamiento se alcanza cuando se piensa a Dios; el *ego cogito* (*sum*) se traspasará en el *ego cogito Deum*. Dios, como ser infinito, para Descartes, “sólo tiene verdadero sentido y es verdaderamente real, para mí en cuanto *cogitans*”⁵¹. La prueba del Absoluto en Descartes es un moverse en el yo, intensificando el yo. La máxima cognoscibilidad se identifica con la realidad del Absoluto, pues lo máximo pensable, si es tal, en rigor no sería sólo pensable: la suma inteligibilidad no puede estar solamente en el intelecto. Pero eso quiere decir que desde mi pensamiento paso *eo ipso* al pensamiento absoluto (si no es así, no puedo proseguir). Y ello lleva consigo dos cosas: a) que el argumento ontológico cartesiano no es el anselmiano, y b) que el Absoluto alcanzado no es objetivo, sino formal. De ahí que Dios, para Descartes, no es objetividad, sino subjetividad infinita. Puede así entenderse la afirmación cartesiana de que Dios es causa de la idea de Dios en cuanto que es causa de que sea concebida⁵². También por aquí podría rastrearse la afirmación de que la prueba ontológica cartesiana está en estrecha dependencia de la noción de *causa sui*⁵³, pues el fondo de la pretensión cartesiana estriba en concebir el Absoluto como acto y en acto de sí (*sui*), como autodesarrollo; y ese eterno hacerse a sí mismo sería con-

50. Cfr., entre otros muchos autores, ZUBIRI, X, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1959, p. 127; POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona 1963, pp. 47-70.

51. SCHULZ, W., o.c., p. 39.

52. Cfr. *Primeras Respuestas*, A.T., t. IX, p. 83.

53. Cfr. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, cit., p. 240; para el tema de la existencia de Dios en orden al *cogito* y el argumento ontológico de Descartes, vid. los capítulos IV y V de este libro, pp. 171-241.

cebible por la mente humana⁵⁴. Contra Descartes, hay que señalar que el Absoluto no es causa del Absoluto; Dios está más allá de la causa: es ultracausal, o en todo caso, puede ser denominado causa de las causas o causa incausada. Dios es pura identidad, identidad incausada.

54. Cfr. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977, p. 465.



III

Spinoza

La *Ética* de Spinoza se abre con la definición de *causa sui*. Y no sin intención ocurre esto, como veremos. “*Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente*”⁵⁵.

Como ha dicho Gueroult⁵⁶, Spinoza no ha dejado de brillar en el firmamento filosófico con un fulgor especial; a él aludirán, como punto capital de referencia filosófica, tanto Kant (especialmente en el *Opus Postumum* como Fichte, Schelling y Hegel, y después los hegelianos espiritualistas y materialistas. Quizá ese especial fulgor se deba a su intento de desarrollar una especulación pura y plena, que pretendía satisfacer la doble exigencia del entendimiento y del corazón: el saber absoluto (que en lo esencial hace al hombre igual a Dios en cuanto al conocimiento) y la religión absoluta (que une al hombre con Dios en el más lúcido de los amores: el *amor intellectualis Dei*)⁵⁷. Paradójicamente, ese saber y religiosidad absolutos están unidos a una metafísica naturalista. Plenitud de racionalidad y naturalismo extremo serán siempre las características que harán de la filosofía spinozista una filosofía grandiosa, que se verá aquejada de una constitutiva ambigüedad. “En Spinoza -dice Alquié- las palabras Naturaleza, Sustancia, Dios, son sinónimas. Designan esa realidad

55. SPINOZA, B., *Ética I*, def. I: “Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens”. Las citas de Spinoza se hacen por la edición de C. GEBHARDT, a no ser que señale otra cosa.

56. GUEROUT, M., *Spinoza*, T. I: *Dieu*, París, 1968, p. 9.

57. Cfr. *ibid.*

única, de la que todas las cosas que existen no son sino modos suyos. En cuanto a la verdad, está siempre concebida de modo matemático. Y estas dos concepciones -en su mutua conexión- constituyen precisamente el naturalismo de Spinoza⁵⁸. Pero junto a eso, el otro pilar es el intento de desarrollo de un sistema racional, en el que no quepa lugar para la más pequeña brizna de irracionalidad; intento que está dirigido por su conocido lema: el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas⁵⁹. La convicción de la estructura radicalmente unitaria de la realidad, previa en él a todo acceso a los problemas de lo existente⁶⁰, le llevará a la consideración de que el punto de partida de la realidad y del pensar debe ser la totalidad omnienglobante; para ello será preciso comenzar por algo que exista necesariamente, que posea una existencia con absoluta necesidad intrínseca, y que deba, también, ser concebida de modo necesario. Por eso, comienza por Dios. Recuértese aquella paradigmática explicación de los diversos puntos de partida puesta en boca de Spinoza: “Los filósofos vulgares han partido de las cosas; Descartes empezó por el pensamiento; yo comienzo por Dios”⁶¹.

Desde el Absoluto se explicarán, deductivamente, todas y cada una de las cosas, porque todo lo que es, está comprendido en el ser y en la esencia absoluta del Absoluto, ya que no hay más que un solo Ente que subsista por su propia suficiencia y virtud, lo cual puede demostrarse a partir del hecho de que su naturaleza implica necesariamente su existencia⁶². Por eso es preciso comenzar por Dios *causa sui* que, como se señaló, se define como aquello que involucra su existencia, o sea, aquello que no puede concebirse más que como existente, de tal modo que sea una absoluta posición por sí mismo. Este punto de partida -Dios como

58. ALQUIE, F., *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, París, s.f., p. 12.

59. Cfr. *Ética*, II, prop. 7.

60. Cfr. HEIMSOETH, H., *Metaphysik der Neuzeit*, Berlín 1929, p. 87.

61. “Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo”. *Entretien de Leibniz avec Tschirnaus sur l’Ethique*, en L. STEIN, *Leibniz und Spinoza*, Beilage II, p. 83.

62. Cfr. la carta 35 entera, que desarrolla la prueba de que nada que no sea Dios mismo implica la existencia necesaria. La carta está dirigida a JOHANNES HUDDE; cfr. B. de Spinoza, *Correspondencia completa*, trad. de J. D. Sánchez, Madrid 1988, pp. 109-110. Citaré la correspondencia spinosista por esta edición.

causa sui - lleva consigo en el mismo comienzo la superación de Descartes, pues, como ha señalado Gueroult, “si se define a Dios no por su esencia, sino por su propiedad de causarse a sí mismo, se corre el riesgo de ser llevado a subordinar su esencia a su potencia, y de hacer de esta una fuerza arbitraria elevada por encima de toda necesidad racional y natural. Es a donde Descartes ha ido a parar y lo que hace decir a Spinoza que “su más grande error” es el haber “quedado muy lejos de conocer la primera causa y el origen de todas las cosas”⁶³. El propio Gueroult ha señalado las razones por las cuales la definición de la autocausalidad de la sustancia única debe preceder a la propia definición de la única sustancia. La primera de ellas es que la definición de *causa sui* es lo primordial para poder establecer la existencia del Absoluto⁶⁴; a mi juicio, la *causa sui*, como medio de la prueba ontológica es lo que ha llevado a muchos autores a la consideración de que esa definición señalaría simplemente una recurrencia al argumento ontológico, perdiendo de vista el núcleo central del contenido esencial de la formulación de la autocausalidad⁶⁵. Ciertamente, la definición es una recurrencia al argumento ontológico, pues lo que en ella se incluye es la explicación de la pertenencia esencial de la existencia a una esencia, que es el específico trasunto del argumento ontológico como prueba de la existencia de Dios. Pero -insisto- a mi modo de ver, no se trata solamente de una determinación lógico-ontológica; aunque eso sea decisivo para una prueba del Absoluto, más relevante es la consideración de la *causa sui* como el Uno que deviene Todo, como intentaré mostrar. Todos los demás atributos divinos son consecuenciales a la autoconstitución causal del Absoluto y no viceversa. La génesis del sistema es la *causa sui*.

63. GUEROULT, M., *Spinoza*, t. I.: *Dieu*, cit., p. 41; la referencia del texto de Spinoza corresponde a la carta 2, a OLDENBURG.

64. Cfr. *ibid*.

65. Cfr., entre otros, BENNET, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México 1990: “No veo ninguna forma de darle un mejor sentido a ‘causa de sí mismo’ que igualándola con ‘existiendo necesariamente’ (p. 79); y antes había señalado: “Para el racionalista causal, la pregunta: ‘¿Podría causar X su propia existencia?’ es la pregunta ‘¿Podría X, lógicamente, necesitar su propia existencia?’”. Y una cosa lógicamente autonecesaria sería, es de presumirse, una cuya naturaleza o esencia tuviese que ser ejemplificada” (id). Como puede verse, se está en la perspectiva del argumento ontológico, en clave modal, propia de algunos filósofos analíticos recientes.

La segunda razón, por la que la autocalidad debe ser el punto de partida, está magistralmente expuesta por Gueroult, al señalar la importancia de la función ontológica y gnoseológica de la causa, en los siguientes términos: "En efecto, el ser de todas las cosas está fundado en su causa, y su conocimiento sólo es posible a través del conocimiento de su causa (I, Axioma 4; II, Prop.7): *Vere scire est scire per causas*. Es por tanto necesario que haya una causa de todas las causas cuyo conocimiento permite el conocimiento de todas las demás cosas; y que esta causa sea para sí misma su propia causa, de manera que es suficiente percibirla en sí misma para que ella también sea verdaderamente conocida, es decir, por su causa: "Dios, la primera causa de todas las cosas y también la causa de sí mismo, se hace conocer él mismo por sí mismo". Así, la *causa sui*, como principio de su propio ser y de su propia inteligibilidad, es el principio obligado de la inteligibilidad y del ser de las cosas. En otras palabras, aunque sea una propiedad de la sustancia y se explica por ella, ésta no es la causa, porque la *causa sui* excluye toda causa fuera de sí, ya que en ella se desvanece la distinción de causa y efecto, y finalmente la fuerza de Dios (causa de sí y por sí) se reduce a su esencia misma. Esta es la razón por la que ella tiene un lugar aparte entre todos los propios: aún siendo como ellos un adjetivo que no puede ser sin el sustantivo, aunque ella no constituye la esencia de Dios, con otras palabras, lo *sustancial por lo cual él existe*, es ella la que al hacer conocer cómo esa sustancia existe, hace posible la ciencia de la primera causa y la de todos los demás propios de la sustancia. Así en efecto: libertad, eternidad, infinitud, indivisibilidad, etc., no son más que consecuencias inmediatas de su acto de absoluta posición por sí. Por tanto no es de sorprender que la definición de la *causa sui* venga en primer lugar"⁶⁶. Más adelante se comprobará cómo estas delimitaciones de este gran estudioso de Spinoza, aún siendo ciertas en sí mismas, y poseer la virtud de explicar de modo diáfano las razones de comenzar por esa noción, se quedan cortas en la explicación del contenido ínsito de lo que es y significa la *causa sui*.

Previamente a la dilucidación del contenido teórico de lo que significa la *causa sui* spinozista, veamos algunas fórmulas entre-

66. GUEROULT, M., o.c., pp. 41- 42. Véanse allí las referencias a los textos spinozistas.

sacadas de las obras de Spinoza. Ya en el *Breve Tratado* señala: “Dios, sin embargo, causa primera de todas las cosas y también la causa de sí mismo, se conoce a sí mismo por sí mismo”⁶⁷. En el Apéndice al mismo *Breve Tratado*, I, axioma 6, puede verse esta delimitación de la *causa sui*: “Lo que es causa de sí no puede ser limitado por sí mismo”. A esa imposibilidad de limitación por sí misma, hay que añadir que únicamente puede ser entendida desde ella misma por sí misma, expresión que aparece en el *De intellectus emendatione*⁶⁸. En la demostración de la proposición VII de la *Ética* se lee: “una sustancia no puede ser producida por otra; será, por tanto causa de sí, es decir, que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir”⁶⁹.

En la demostración de la proposición XII de *Ética* I, señala Spinoza: “En efecto, las partes en las que una sustancia así concebida se dividiría, o bien conservarían la naturaleza de la sustancia, o bien no. Si lo primero, entonces cada parte debería ser infinita y causa de sí, y poseer un atributo distinto; por tanto, de una sola sustancia podrían formarse varias, lo que es absurdo”.

Al señalar que la esencia de las cosas producidas por Dios no implica existencia, indica Spinoza que es algo evidente por la definición primera, con la que se abría la *Ética*: “En efecto aquello cuya naturaleza (a saber: considerada en sí) implica la existencia es causa de sí, y existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza”⁷⁰.

Una fórmula que tendrá una relevancia capital en la dilucidación del contenido de esta noción es la que propone Spinoza al explicitar que el Absoluto no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia, puesto que la esencia de las cosas no puede concebirse sin Dios; el escolio de esa proposición spinozista dice así: “Esta Proposición deriva más claramente de la Proposición 16. En efecto, se sigue de ésta que, dada la naturaleza divina, de ella deben concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas; en una pa-

67. SPINOZA, B., *Breve Tratado*, 1º parte, cap. 1, parag. 10.

68. “Scilicet si res sit in se sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi”.

69. *Ética*, I, prop. VII, demostración. Por regla general, sigo la conocida traducción de V. PEÑA, Madrid 1975.

70. *Ética*, I, prop. XXIV, demostración.

labra: en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas”⁷¹.

Otros textos podrían aducirse para matizar o complementar la noción spinozista del Absoluto como *causa sui*; los señalados, sin embargo, son suficientes⁷² para comenzar a explicitar esa peculiar noción spinozista.

3.1. *La causa sui como actividad inmanente perfecta.*

Se aludió ya a que comúnmente suele ponerse de manifiesto que en la definición spinozista de la *causa sui* hay una recurrencia al argumento ontológico, pues lo que en ella se incluye es la consideración de la pertenencia esencial de la existencia al ser Absoluto, trasunto específico del argumento ontológico como prueba de la existencia de Dios. Por otra parte, en esa definición, como recuerda Schulz, “sobrepasa Spinoza toda la tradición. *Causa sui* no significa que un ser se haya producido una vez en el tiempo, pero tampoco significa que Dios persevere en el ser en virtud de su omnipotencia, sino que es más bien una determinación lógico-ontológica. Este concepto designa el estado de una *sustancia* que no carece de nada, que en cuanto algo que se basa en sí mismo no es comprensible por medio de otro, sino sólo por sí mismo, y de ahí que -singular en su género- se deba pensar sólo como *ens absolute infinitum*, es decir, como Dios”⁷³. Aunque su contenido teórico adquirirá un sentido inédito respecto a la tradición anterior, incluido el cartesianismo, y se configurará además, como uno de los puntos fundamentales de influencia de Spinoza en el idealismo posterior, la expresión causa de sí mismo, de entrada, parece simplemente equivalente a existencia necesaria. Y la existencia necesaria del Absoluto, *causa sui*, es el principio de todas las afirmaciones que de Dios pueden hacerse⁷⁴.

71. *Ética*, I, prop. XXV, escolio.

72. Otros textos serán citados más adelante. Pueden verse algunas otras formulaciones de la *causa sui* en LACHIEZE-REY, P., o.c., pp. 25-26.

73. SCHULZ, W., o.c., p. 64.

74. Cfr. SPINOZA, B., entre otros muchos textos, Carta 83 a E. W. TSCHIRNAUS: “Con sólo definir a Dios como un Ente a cuya esencia

¿Qué tipo de causa es la que define al Dios que es causa de sí mismo según Spinoza? Recordemos que, como acertadamente Caterus y Arnauld objetaron a Descartes, al hablar de *causa sui* parece hacerse referencia a una causa y un efecto; pero si se habla de efecto, es preciso que ya antes esté dada la causa: es imposible que un ser se cause a sí mismo. Ciertamente cabe la aseidad; ese era, en verdad, el sentido que los escolásticos usaban al hablar de aseidad; pero los filósofos anteriores a Descartes nunca entendieron que la aseidad fuera perseidad, una perseidad que supusiera autocausación. Descartes señaló, como vimos, que propiamente la *causa sui* no podía ser una causa eficiente. Spinoza parece pensar del mismo modo, cuando en el Breve *Tratado* señala que sería el absurdo mismo y una absoluta imposibilidad pretender que una cosa sea causa de sí en el sentido de ser causa de su propia existencia antes de existir⁷⁵. Y sabido es, como también recuerda Huan, que en el propio Breve *Tratado* Spinoza critica a Tomás de Aquino por haber señalado que Dios no tiene causa. Esta crítica, a simple vista, lleva a la consideración de que, de algún modo, si Dios es causa de sí mismo deberá ser algún tipo de causa eficiente; al menos eso es lo que parece desprenderse -según señala Huan-⁷⁶ de la carta 60, en la que Spinoza postula que toda causa eficiente no es necesariamente exterior; en el caso del Absoluto parecería tratarse de una causa eficiente interna, una causa eficiente inmanente⁷⁷. La *causa sui* debería en-

pertenece la existencia, concluyo varias propiedades suyas: que existe necesariamente, que es único, inmutable, etc.". Spinoza prueba la existencia única de Dios pormenorizadamente a partir del hecho de que la naturaleza divina implica necesariamente la existencia, en la carta 35 a J. HUDDE; previamente a la unicidad del Absoluto, muestra cuáles son las propiedades que debe poseer un ente que implica la existencia necesaria: eternidad, simplicidad, infinitud, indivisibilidad, omniperfección. Cfr. la citada carta entera, en la edición citada, pp.109-110.

75. Cfr. HUAN, G., *Le Dieu de Spinoza*, Arrás 1913, p.53.

76. Cfr. id., p. 54.

77. Vid. este texto de la carta 60, a E.W. TSCHIRNAUS, ed. cit., p. 158: "Así también, cuando defino a Dios como un Ente sumamente perfecto, esa definición no expresa la causa eficiente (por ella entiendo la causa eficiente tanto interna como externa), y no podré deducir de ella todas las propiedades de Dios. Pero sucede lo contrario cuando defino a Dios como el Ente (vid. *Ética*, parte I, definición VI)".

tenderse con el modelo de la causalidad eficiente⁷⁸, pero ese paradigma de la causalidad es *toto coelo* distinto del modo de entender la causalidad que poseía la filosofía anterior. El contenido conceptual de la noción aquí estudiada no puede entenderse de ningún modo en Spinoza en el sentido en que habitualmente se toman los términos causa y efecto. La causa precede al efecto, y por ello no hay nada que pueda ser causa de sí mismo. Para que pueda hablarse de *causa sui*, otro deberá ser el sentido de causa; en concreto, al igual que se indicó al tratar de Descartes, el concepto de causa, lejos ya del explicitado por la filosofía antigua y medieval, lleva consigo la característica de la contemporaneidad del efecto. Aplicado a nuestro caso, eso significaría -según Alquié- que la causa es lo que permitiría comprender una cosa en lo que tiene de eterna y necesaria⁷⁹. En el caso de Dios, esa consideración de ausencia de distancia temporal y de separación de la causa y el efecto, esa contemporaneidad de ambos, refleja que el ser que es causa de sí es por esencia, puesto que la esencia envuelve en él la existencia⁸⁰.

Por ello, me parece patente que el significado de *causa sui* es en Spinoza positivo, no teniendo sentido alguno el significado negativo que la tradición escolástica aplicaba a esta noción, y que el propio Descartes no aclaró de modo perentorio en sus sutiles disquisiciones en las *Respuestas a las Objeciones*. Sin embargo, diversos autores han querido ver también en Spinoza la ambigüedad que puede achacarse a Descartes, basándose en que algunas formulaciones no concuerdan con otras. No me detendré en este punto, pues me parece un camino equivocado en la determinación de este concepto spinozista, ya que los resultados a los que por esa vía puede llegarse no pasarán de ser historiográficos -en el

78. "La 'causa sui' serait ainsi conçue sur le modèle de la cause efficiente, mais avec la particularité que cette cause efficiente serait interne, immanente en quelque sort à son effet". HUAN, G., id., p. 54.

79. "Il est bien clair que la notion de cause de soi serait absurde et contradictoire si nous prenions le mot cause au sens ordinaire de: antécédent suivi d'un effet. Le terme de cause soi ne saurait avoir de sens si l'on maintient l'idée d'une relation externe entre la cause et l'effet. Ici, donc, le mot cause doit prendre son sens rationaliste, mathématique. Et on doit insister sur le fait que la cause est contemporaine de son effet. La cause est ce qui permet de comprendre une chose en ce qu'elle a d'éternel et de nécessaire". ALQUIÉ, F., *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, París, s. f., pp. 40-41.

80. Cfr. ALQUIÉ, F., *ibid.*

hipotético caso de que se alcanzase algún resultado- y no se aferraría el verdadero y profundo contenido de la doctrina de Spinoza, lo que verdaderamente es y significa la *causa sui* spinozista.

Más interesante resulta, a mi parecer, poner de manifiesto las dos diferentes concepciones positivas de la *causa sui* en Spinoza; la primera de ellas hace referencia a la manera como Dios se produce, esto es, el Absoluto se causaría del mismo modo que él produce las demás cosas (y en este sentido Dios sería a la vez causa y efecto de sí mismo); la segunda, significaría que Dios es causa en el sentido de que desde sí proporciona justificación a su existencia, produciéndola en cierto modo o de alguna determinada manera, aunque no en el sentido como El produce las demás cosas⁸¹. De esas dos posibilidades parece claro que la segunda es el pensamiento de Spinoza, y, desde luego, lo más característico suyo, puesto que es simple consecuencia de la afirmación, que recorre de punta a cabo la *Ética*, de que la razón o causa por la que Dios obra, y la razón o causa por la que existe, son una sola y la misma cosa. No se trata de que Dios se produzca así mismo como produce sus efectos, sino precisamente al revés, ya que la *causa sui* en lo que propiamente significa no hace referencia a la causación de las cosas sino a la autocausalidad del Absoluto. Dios es *causa sui* y *causa rerum*, pero la causalidad por la que el Absoluto causa las cosas se basa en la autocausalidad divina, y no viceversa. Más todavía, Dios es *causa rerum*, produce las cosas del mismo modo como se autoproduce, lo cual trae como consecuencia inmediata (tendremos ocasión de comprobarlo más adelante) la universalización de la necesidad natural, como ha señalado Gueroult, y con ello, la completa eliminación del libre arbitrio y de cualquier forma de teleología⁸².

81. Cfr. LACHIEZE-REY, P., o.c., pp. 33-34, nota 1.

82. "La *causa sui* et la production des choses ne faisant qu'un, celle-ci est aussi nécessaire que celle-là. Ainsi Dieu produit les choses comme il se produit lui-même, par la nécessité de sa nature. L'universalisation de la *causa sui*, enveloppée dans l'identification des substances de la Nature avec la substance de Dieu et dans la réduction des effets aux modes, implique donc l'universalisation de la nécessité naturelle (comme spontanéité naturelle divine), et du même coup l'élimination universelle du libre arbitre et de toutes les formes de finalité". GUEROUULT, M., o.c., p. 401.

En la misma vertiente de Descartes, aunque superándolo netamente, Spinoza se mueve en la línea de la infinita potencia divina, que es de tal naturaleza que posee el poder de ponerse a sí mismo en la existencia, puesto que la potencia de Dios es su esencia misma, cosa que, en los presupuestos spinozistas, se puede demostrar con facilidad, ya que de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas⁸³. Es preciso tener presente que la potencia infinita de Dios no hace referencia sólo a lo que en la tradición filosófica se llamaba el obrar divino *ad extra*, sino también el obrarse a sí mismo. El Absoluto spinozista es *causa sui* y *causa rerum*. Y como la potencia infinita es un resultado necesario de la perfección de la esencia, Dios será denominado con rigor *essentia actuosa*, esencia actuante o realizadora, pero no fuera de sí, sino en el interior de ella misma⁸⁴. Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende así mismo. El concepto de *essentia actuosa* aparece con frecuencia en el *corpus* spinozista⁸⁵. Y esa *essentia actuosa* es la vida divina. “El concepto de vida elaborado por nuestro autor está inmediatamente vinculado a la noción de *causa sui*”, y por eso Spinoza señalará que “la fuerza por la que Dios persevera en su ser no es nada fuera de su esencia, por lo que se expresan con la máxima exactitud quienes llaman a Dios *la vida*”⁸⁶.

Ciertamente, ya desde Aristóteles se ha hablado de la realidad de la vida divina; cuando en el capítulo 4 del libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles atribuyó la vida a Dios, sentó las bases sobre las que en el decurso histórico se establecería la existencia de vida en Dios. Recordemos que el razonamiento aristotélico estribaba en la simple consideración de que Dios era la actividad del pensamiento y el pensar es el modo más sublime de vida. Por otra parte, en la explicitación clásica escolástica de la vida divina se acostumbra a señalar que el contenido vital de la vida de Dios es él mismo. Si hay actividad vital en el Absoluto, ella únicamente puede provenir de la propia intimidad de Dios; el Absoluto es vida irrestricta, plena de intensa intimidad, identificándose con la sustancia divina misma.

83. Cfr. *Ética*, I, prop. XXXIV.

84. Cfr. GUEROULT, M., *Spinoza*, I: *Dieu*, París 1968, pp. 380-381.

85. Cfr. *Ética*, II, prop. III, escolio; *Cogitata Metaphisica*, II, XI, ap. I.

86. FALGUERAS, I., o.c., p. 138; la cita de Spinoza, que he tomado de Falgueras, corresponde a C.G.II, 45.

Gueroult ha subrayado que esta vida de Dios sería mucho más realmente viviente y dinámica en Spinoza que en el Dios aristotélico. La inmanente vida del Absoluto aristotélico no es idéntica a la inmanente vida activa spinoziana; la diferencia estribaría en que propiamente hablando el Dios aristotélico no podría ser considerado de modo absoluto como Vida absoluta, por cuanto no se causa a sí mismo, porque no es *causa sui*⁸⁷.

Retrocediendo un poco sobre lo ya ganado, debemos despejar las interpretaciones de la autocausalidad divina en Spinoza que proceden en la línea de considerarla una causalidad lógica. Recordemos que la primera definición de la *Ética* consiste en señalar que la autocausalidad debe entenderse como aquello cuya esencia involucra su existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse más que como existiendo. Para Wolfson, *causa sui* significaría la identidad de esencia y existencia⁸⁸; esa noción sería equivalente a existencia necesaria. Su primer sentido sería netamente negativo: ausencia de causalidad; sin embargo, el término no es meramente negativo: “Significa también algo positivo: es una aserción de autosuficiencia y por ello de existencia actual”⁸⁹, que es precisamente lo que pone de manifiesto la segunda parte de la definición de *causa sui* (aquello cuya naturaleza no puede ser concebida como no existiendo). Que la existencia pertenezca a la esencia del Absoluto se debe propiamente a la autocausalidad, pues la sustancia no puede ser producida por una causa externa y por tanto debe ser autocausada⁹⁰. *Causa sui* significa por tanto para Wolfson, ser sin causa o infinitud (infinito en el sentido de indeterminado por una causa)⁹¹, es decir, algo increado, un ser autosuficiente. La autocausalidad divina spinozista estaría significando la negación de cualquier tipo de causalidad, exterior o interna; y dicho en positivo, expresaría la infinita existencia del Absoluto. Lo más relevante, a mi juicio, de esta opinión de Wolfson es que *causa sui* es lo mismo que decir identidad de esencia y existencia.

Otros autores, que se mueven en un similar horizonte interpretativo, consideran que la *causa sui* explicita las relaciones de

87. GUEROULT, M., o.c., p. 383.

88. WOLFSON, H.A., *The philosophy of Spinoza*, New York 1961, p.130.

89. Id., p. 129.

90. Cfr. id. p. 183.

91. Cfr. pp. 367-368.

la esencia y la existencia divinas; y esa causa al no poder ser una causa eficiente deberá ser de naturaleza exclusivamente lógica. La causa es razón: *causa sive ratio*. Quizá en la actualidad, el autor que con más fuerza ha defendido la relación de causalidad lógica para expresar la mutua referencia de la esencia y la existencia divinas, que sería el contenido ínsito de la *causa sui* es Cramer. En su conocida obra, *La filosofía del Absoluto en Spinoza*, después de indicar que la definición 1 de la *Ética* es la prueba ontológica de Dios, puesta en forma de definición, y de explicar que el 'incluir' necesario de la existencia que compete a la esencia divina significa la indisolubilidad de la esencia y la existencia divinas, afirma paladinamente: "Hay que notar que el nombre *causa sui* se utiliza para algo en cuyo contenido definitorio no aparece la noción de causa. La definición 1ª se basa en la diferencia *essentia-existentia*, pero no en una relación causal. Si la esencia incluye existencia, entonces ese incluir no puede significar que la esencia sea causa de la existencia. Sólo algo existente puede ser causa. Ciertamente aquella esencia debe ser la razón de la inseparabilidad de la existencia, pero esta razón no puede ser *causa* de la existencia. Como Spinoza no hace diferencia entre *ratio* y *causa* puede ser comprensible que diga *causa sui*. Sin embargo, es de notar que la esencia es ciertamente razón de la inseparabilidad de la existencia, pero no razón=causa de la existencia"⁹².

Me parece claro que no debe registrarse como verdadera la interpretación de Cramer; la última frase de su propio texto le debería haber conducido a rechazar la causalidad lógica como pauta hermenéutica de la *causa sui* spinozista, pues si la esencia divina es *razón* de la divina existencia, es decir, que la relación entre la esencia y la existencia del Absoluto es una relación de causalidad lógica, ¿no es eso una manera de separar la esencia de la existencia en Dios? Y, por otra parte, si Spinoza hubiera querido señalar que la *causa sui* era simplemente *ratio sui*, lo habría señalado. A mi juicio, entender la autocausalidad del Absoluto como una causalidad lógica carece de sentido. Por otros derroteros es preciso buscar el verdadero sentido del Absoluto como causa de sí mismo.

92. CRAMER, W., *Spinoza Philosophie des Absoluten*, Frankfurt, 1966, pp.14-15.

La *causa sui* se identifica con el Absoluto, que es sustancia, y sustancia única. Sólo hay un Absoluto, ya que no hay más que una *causa sui* y una única sustancia que se autocausa. La *causa sui* es única; no existen plurales *causae sui*, ya que de otro modo una *causa sui* no podría causar las demás⁹³; el monismo de la causalidad (la autocausalidad del Absoluto) se identifica con el monismo de la sustancia única, que es el Absoluto. El monismo de la sustancia es, como es sabido, el signo definitorio de la metafísica spinozista. La unicidad de la sustancia o Absoluto explica que deba comenzarse por la autocausalidad, por la propia autoproducción del Absoluto, porque esa sería en la mente del filósofo judío la única posibilidad de que el punto de partida tenga la condición ontológica de una realidad existente, con una intrínseca existencia necesaria, y que gnosológicamente no pueda entenderse más que de esa manera.

Ontológicamente, ese punto de partida es también un punto de llegada, puesto que la sustancia es única, ya que una sustancia no puede producir otra sustancia⁹⁴. El Absoluto o sustancia única no puede producir otro Absoluto; todo lo que produzca la sustancia no podrá ser sustancia, sino que debe pertenecer a la sustancia única. La razón de esto estriba en que a ninguna esencia le compete necesariamente la existencia; ninguna esencia que no sea el

93. CRAMER, K., *Trascendencia e inmanencia de Dios. Sobre la ontología de Spinoza*, en *El Hombre: Inmanencia y Trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, vol. II, Pamplona 1991, pp. 827-828, ha planteado la postura contraria desde su propia concepción del spinozismo. Por lo que se está subrayando en este trabajo, mi opinión es contraria a la de CRAMER; véase, sin embargo, su explicación: “En vano se opone a esta opción (se refiere a la posibilidad de que hubiera más de una *causa sui*) la objeción de que si existiera una pluralidad de *causae sui*, se necesitaría una razón, es decir una causa por la cual se pudiera entender la existencia de una pluralidad tal. En vano, digo, porque si hubiera más de una *causa sui*, habría una pluralidad de entes que, considerados cada uno en sí mismo, no podrían ser causados por otro. Estos entes serían entes, o existirían en cuanto entes, de modo que no tuvieran relación alguna el uno con el otro, o sea, que serían, por su propia esencia individual, ‘mundos’ (por así decirlo) completamente aislados en sí mismos, trascendentes e incluso independientes entre sí y respecto de cualquier otro. Quisiera observar, con Spinoza, que el hecho de concebir la posibilidad lógica de más de una *causa sui*, aunque contradice toda forma de teísmo, no se halla, en contra de lo que comúnmente se piensa, en contradicción lógica consigo misma”. Más adelante aludiré a la imposibilidad, spinozianamente hablando, de diversos mundos posibles.

94. Cfr. *Tractatus brevis*, I, II, 3.

Absoluto posee la necesidad de existir; en consecuencia si, como es patente, existen cosas, deben existir en la sustancia única. En el *Breve Tratado* lo explica así Spinoza: “Si ninguna sustancia puede existir de otro modo que en acto, y sin embargo en ninguna sustancia su existencia se deriva de su misma esencia, durante el tiempo que la concebimos aparte, tenemos que concluir que dicha sustancia no puede ser algo que exista aparte, sino un atributo de otra sustancia que es el ser único o el todo. O dicho de otro manera: toda sustancia existe en acto y de su esencia, considerada en sí misma, no se deriva la existencia; por consiguiente, ninguna sustancia existiendo en acto puede ser pensada como existente en sí misma, sino que debe pertenecer a otra sustancia”⁹⁵. El ser único o el todo, como acaba de expresar Spinoza es el Absoluto. Fuera de este Uno-Todo, valga la redundancia, único, no hay existencias propiamente hablando: están todas incluidas en el abismo de la sustancia única. Pero -y ese es el gran ‘descubrimiento’ de Spinoza- las sustancias que no existen aparte forman los atributos del único ser que es sustancia. La sustancia, *causa sui*, o Dios, consta de infinitos atributos: “Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”⁹⁶; en la estricta definición de Dios, además de la infinitud, comparece también la infinitud de los atributos: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e

95. *Tractatus brevis*, I, II, nota.

96. *Ética*, I, prop.XI. Véase este texto, que confirma lo que estamos indicando, de la Carta 2 a OLDENBURG, pp. 22-23: “Trataré primero brevemente de Dios. Lo defino como el Ente que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales es infinito o sumamente perfecto, en su género. Y hay que aclarar aquí que por atributo entiendo todo aquello que se concibe por sí y en sí, de manera que su concepto no implique el concepto de otra cosa... Y que es ésta la verdadera definición de Dios, es algo manifiesto, ya que por Dios entendemos un Ente sumamente perfecto y absolutamente infinito. Que además existe un ente tal, se puede demostrar con facilidad a partir de esta definición; pero, como no es este lugar idóneo para tal demostración, la dejaré de lado. Pero lo que aquí sí he de demostrar para dar satisfacción a vuestros ruegos, es lo que sigue. Primero, que en la naturaleza no pueden existir dos sustancias, sin que éstas difieran totalmente en esencia. Segundo, que una sustancia no puede ser producida, sino que a su propia esencia corresponde el existir. Tercero, que toda sustancia debe ser infinita, o sumamente perfecta en su género”.

infinita”⁹⁷. La producción de la única causa, sustancia infinita, al no poder causar la sustancia otra sustancia, es una producción en sí misma; todo lo que causa la *causa sui* lo causa en su interior, y la *causa sui* subsiste por sí misma, existe por su propia virtud. Por ello, la naturaleza es “una, eterna, infinita, todopoderosa y suficiente por sí misma, y lo abarca todo dentro de sí”⁹⁸; de ahí que negar la naturaleza es lo que se llama la nada.

En el conocido diálogo entre el amor, el entendimiento, la razón y la concupiscencia, que Spinoza expone en el *Breve Tratado*, el filósofo judío, por boca de la razón, señala lo siguiente: “Eso que tú dices, concupiscencia, de que hay sustancias distintas, yo te digo que es falso. Porque yo veo claramente que hay una sustancia única, la cual subsiste por sí misma y es el sostén de todos los demás atributos”⁹⁹; un poco más adelante concluye Spinoza que la extensión infinita y el pensamiento reunidos con otros atributos infinitos, no son más que modos del ser único, eterno, infinito, existente por sí mismo. Fuera de la sustancia única no puede darse ser alguno; el ente único infinito, es todo el ser, y fuera de él no se da ningún ser¹⁰⁰. “Dios reclama para sí *tò esse* en infinitud perfectiva de amplitud. Y la exigencia de totalidad exige que tal ser sea único”¹⁰¹. La infinitud absoluta es una infinitud extensiva, es una totalidad; Dios coincide con la infinitud total. Quizá el texto más claro sea el de la carta 36 a Hudde: “Y dado que la naturaleza de Dios no consiste en un cierto género de ser, sino en ser el Ente absolutamente indeterminado, su naturaleza exige todo aquello que expresa perfectamente el *ser*; porque si fuera de otro modo, sería determinada y deficiente. Y si todo esto es así, se ha de seguir que sólo puede existir un Ente, que es Dios, que existe por su propio poder”¹⁰². Como ha señalado Hampshire, la negación de la creación por parte de un Absoluto trascendente al mundo equivale a la negación de la posibilidad de que “en el sistema se introduzca energía

97. *Ética*, def. VI.

98. *Tractus Brevis*; primer Diálogo.

99. *Ibid.*

100. Cfr. *De intellectus enmendatione*, 24.

101. RABADE, S., *Las categorías básicas del pensar spinozista*, en *Revista de la Universidad Complutense*, 98 (1975), p. 93.

102. Carta 36 a HUDDE, p. 112. He tomado la referencia del trabajo citado en la nota anterior, *ibid.*, traduciendo el texto spinozista.

desde el exterior: el mundo físico debe concebirse como completo en sí mismo, autogenerado y autosostenido”¹⁰³.

El Absoluto se causa así mismo, y en sí mismo causa todo lo que no es él. La causalidad del Absoluto con respecto a sus efectos es una causalidad que no puede ser transitiva sino inmanente. Lo que Dios produce es consustancial a sí mismo. Ya en el *Breve Tratado*, en el diálogo aludido entre la concupiscencia y la razón, ésta señala: “Tú pretendes, por tanto, que la causa, en cuanto que ella produce sus efectos, debe estar fuera, aparte de dichos efectos, y dices eso porque solamente conoces la causa transitiva y no sabes nada de la inmanente, la cual no produce nada, absolutamente nada, fuera de ella misma. Así, por ejemplo, el entendimiento es la causa de sus propias ideas; y por eso lo nombro como causa en cuanto que sus ideas dependen de él, y además lo considero como un todo, habida cuenta de que el entendimiento está compuesto de sus mismas ideas. Igualmente Dios, frente a sus criaturas o efectos, no es sino una causa inmanente y él es también un todo en este segundo aspecto”¹⁰⁴. El ser de la causa infinita es el mismo que el del efecto, que como es natural también será infinito.

Pero lo relevante es insistir en que la causalidad inmanente del Absoluto como *causa rerum* se fundamenta en la autocausalidad o autoproducción de Dios mismo, que es *causa sui*. El primer sentido de la causalidad es el de la *causa sui*, y según esa causalidad deben entenderse -y no al revés- los demás significados que pueda adquirir la causalidad en la producción de las cosas y en la interacción causal de unas cosas respecto a otras. Lo que realizará Spinoza -ha señalado Deleuze- es invertir toda la tradición anterior sobre la causalidad, haciendo de la causa de sí el arquetipo de toda causalidad, en sentido originario y exhaustivo¹⁰⁵. Para comprender a Spinoza es preciso tener siempre en cuenta ese primigenio sentido de la autocausalidad del Absoluto, y en él y desde él intentar comprender los demás sentidos de la causalidad, lo cual ciertamente no es sencillo, acostumbrados como estamos a entender la causalidad como causalidad transi-

103. HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, Madrid, 1982, pp. 52-53.

104. *Tractatus Brevis*, ibid. Otro texto de la misma obra, I, III, señala que el Absoluto “es una causa inmanente y no transitiva en cuanto que actúa en él y no fuera de él, ya que nada existe fuera de él”.

105. Cfr. DELEUZE, G., *Spinoza*, París 1970, p. 49.

tiva¹⁰⁶. El acto de ser *causa sui* y el acto de ser *causa rerum* es el mismo acto, ya que la potencia de Dios es su misma esencia¹⁰⁷.

La inversión en el concepto de causalidad producida por Spinoza con respecto a toda metafísica de la causalidad previa a él, incluido Descartes, ha sido explicada de modo excelente por Deleuze; la extensión de la cita ahorrará prolijas explicaciones. “No hay una causalidad eficiente: aquella donde el efecto es distinto de la causa, bien porque la esencia y la existencia del efecto se distingue de la esencia y de la existencia de la causa, bien sea que el efecto -teniendo una existencia distinta de su propia esencia- lleve a alguna otra cosa como causa de su existencia. De este modo, Dios es causa de todas las cosas; y toda cosa finita existente lleva a otra cosa finita como a la causa que la hace existir y obrar. Diferente en esencia y en existencia, se dirá que nada hay común entre la causa y el efecto (I, 17; carta 64 a Schuller). Y sin embargo, en otro sentido, sí hay algo común: el atributo, en el cual el efecto es producido y por el cual la causa obra (carta 4 a Oldenburg, carta 64 a Schuller); pero el atributo, que constituye la esencia de Dios como causa, no constituye la esencia del efecto, está solamente incluido por esta esencia.

Que Dios produzca en estos mismos atributos que constituyen su esencia, entraña por tanto que Dios es causa de todas las cosas *en el mismo sentido* que causa de sí. Produce como existe”¹⁰⁸.

106. “L’expression *causa sui*, qui risquait toujours d’être comprise comme l’application à elle-même d’une notion transitive de causalité (...) et d’aboutir à singulariser une cause première ou à l’extraire du complexe des causes. Mais elle exclut tout aussi bien que les choses singulières nous apparaissent comme le simple phénomène d’une chose en soi. L’infinité des attributs exprime positivement cette double négation. Elle pose l’identité à elle-même de la connexion nécessaire d’une infinité de singularités ou de différences. La substance apparaît ainsi comme puissance d’individuation, cause productrice de ses modes parce qu’elle se cause en les causant d’une façon unique comme causes les uns des autres”. BALIBAR, E., *Individualité, Causalité, Substance. Réflexions sur l’Ontologie de Spinoza*, en *Spinoza. Issues and Directions*, Leiden 1990, p. 71.

107. Cfr. *Ética*, prop. XXXIV. ALQUIE, F., en *Le rationalisme de Spinoza*, París, 1981, p. 157, nota 2, ha escrito que esa proposición de la *Ética* “établit que l’acte de se causer soi-même et l’acte de causer les choses sont en Dieu un seul et même acte: la création est ainsi ramenée à l’acte éternel par lequel Dieu se fait lui-même exister, et cet acte n’est pas le fait de la volonté de Dieu; il dérive de la nécessité interne de son essence”.

108. Id., pp. 49-50.

El primordial sentido de la causalidad -la eficiencia- deja de ser en Spinoza el sentido primigenio de causalidad; más todavía, la *causa sui* no es un tipo especial de causa eficiente (o cuasi-causa eficiente, o formal-eficiente: recuérdese el laberinto cartesiano expuesto más atrás), ni tampoco un tipo de causalidad diferente de la causa eficiente, sino que precisamente la causalidad eficiente es del mismo tipo que la causa de sí, se expresa en el sentido en que se expresa la *causa sui*. Por ello, la *causa rerum* y las propias causas, por emplear una expresión ajena al spinozismo, que causan predicamentalmente tienen su modelo en la causa de sí mismo¹⁰⁹, o mejor son modos de la única causa, que es la autocalidad del Absoluto. “Sólo Dios es causa, no hay más que un sentido y una modalidad para todas las figuras de la causalidad, aunque sean diversas (causa de sí, causa eficiente de las cosas infinitas, causa eficiente de cosas finitas unas por relación a otras). Tomada en su único sentido y en su sola modalidad, la causa es esencialmente inmanente: es decir, que se queda en sí para producir (por oposición a la causa transitiva), y que el efecto no sale ya de ella (por oposición a la causa emanativa)”¹¹⁰. La causalidad de la única sustancia infinita, la causalidad de la *causa sui*, al causar inmanentemente todo dentro de sí lleva por fuerza a dos conclusiones: que la causa es única, y que el Absoluto, no trascendente sino inmanente, es siempre una causa inmediata y próxima. “Dios no es nunca una causa remota, sino que es alcanzado en el primer término de la regresión”¹¹¹. Es significativo -dicho sea de pasada- que todos los argumentos que Spinoza proporciona para probar la existencia del Absoluto están fundamentados en el concepto de causalidad. La noción de causa en Spinoza se antepone a toda otra noción, incluida la de ser, puesto que decididamente el filósofo judío hará prevalecer la causalidad por encima del ser: ser es causar¹¹². Pero -permitáseme la reiteración- el Absoluto no es causa de sí en sentido distinto a como es causa de las cosas, sino, como vimos

109. También DELEUZE, G., id. p. 50, ha explicado esto así: “Una cosa finita lleva a otra cosa finita como causa. Pero se evitará decir que una cosa finita está sometida a una doble causalidad -una horizontal constituida por la serie indefinida de otras causas y otra vertical constituida por Dios”.

110. Id., pp. 50-51,

111. Id., p. 50.

112. Cfr. GIACON, C., *La causalità nel razionalismo moderno*, Roma 1954, p. 141.

señalar a Spinoza, más bien al revés, es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí.

Por consiguiente, Dios causa de sí mismo no puede significar que sea *causa sui* como *natura naturata*, es decir, que es causa de los modos. Quienes así piensan, consideran que ello es posible porque en realidad la *natura naturata* no es otra cosa que Dios mismo, o, para decirlo con propiedad spinozista, Dios en cuanto modificado en sí y por sí¹¹³. De tal parecer era, según recuerda Giacon, Gentile, quien mantenía que Dios es spinozianamente *causa sui* en cuanto causa de la *natura naturata*, y ese sería el motivo fundamental por el cual todas las cosas particulares están investidas de eternidad¹¹⁴. A mi juicio, eso sería algo parecido a decir que el significado de la noción spinozista de *causa sui* dependería de nuestro modo de conocimiento, limitado, que poseemos respecto de Dios, por el que tendríamos que conocer en momentos distintos la causa y el efecto. Explicación que puede ser adecuada desde otras perspectivas, pero que no alcanzan el corazón de la propuesta del filósofo judío.

No. Dios es causa de sí como *natura naturante*, como esencia activa, como actividad o actuosidad generadora, o mejor, autogenerante, en sí misma, y no con respecto a la *natura naturata*. Las burlas e ironías que, por ejemplo, Schopenhauer lanzó sobre Spinoza pueden tener sentido desde fuera del sistema -insisto-, pero no alcanzan a comprender el verdadero espíritu que movía a Spinoza; pueden ser críticas muy acertadas, pero me parece que Spinoza no se vería reflejado en la doctrina criticada¹¹⁵.

113. Cfr. id., p. 141, nota.

114. Cfr. ibid.

115. Véanse estas palabras -más bien habría que decir inyectivas- de SCHOPENHAUER en su *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: "Lo que en Descartes era un principio de conocimiento, lo convierte Spinoza en el fundamento de la realidad; aquél enseñó en la prueba ontológica, que de la esencia de Dios se sigue su existencia, y éste hace de ella la *causa sui*... Aquí tenemos la más evidente confusión del principio de conocimiento con la causa. Y si los neospinozistas (schellingianos, hegelianos, etc.), acostumbrados a tomar las palabras por pensamientos, prorrumpen en devotas aclamaciones a esta *causa sui*, yo no veo en ella más que una *contradictio in adjecto*, un poner detrás lo que está delante, una desvergonzada manera de romper la cadena infinita de la causalidad, algo análogo a lo que cuentan de aquel austríaco que, como no alcanzase con la mano a abrocharse las presillas del chacó, se subió a una silla. El verdadero símbolo de la *causa sui* es el Barón de Münchhausen, tratando de sacar a un caballo del agua sujetándole con las piernas y tirando de

Más atrás se advirtió que las delimitaciones cartesianas sobre la *causa sui* son netamente superadas por Spinoza. Para éste, la causa de sí mismo en que Dios consiste no se entiende simplemente en el sentido de que la esencia de Dios sea la causa formal (o cuasicausa eficiente) de la existencia divina; la *inmensa potestas* del Absoluto era, para Descartes, la razón de que esencia y existencia en el Absoluto fueran inseparables. Pero, como ha señalado Deleuze, “hace falta todavía una razón positiva por la cual la existencia de Dios no tenga causa eficiente y sea una con la esencia”¹¹⁶; tras señalar, como ya reiteradamente hemos indicado, que para Descartes la razón positiva por la que la existencia del Absoluto es una con su esencia estriba en la sobreabundancia de Dios, su inmenso poder, continúa Deleuze: “Lo que falta en Descartes es una razón bajo la cual la causa de sí pueda ser alcanzada en ella misma y pueda ser fundada directamente en el concepto o naturaleza de Dios. Esta es la razón que descubre Spinoza cuando distingue entre la naturaleza divina y los propios... Los atributos son los elementos formales immanentes que constituyen la naturaleza absoluta de Dios. Estos atributos no constituyen la esencia de Dios sin constituir por ello la existencia; no expresan la esencia sin expresar la existencia que emana de ella necesariamente; es la razón por la que la existencia es una con la esencia. Así los atributos constituyen la razón formal que hace de la sustancia en sí misma una causa de sí, directamente, y no ya por analogía”¹¹⁷. Por tanto, fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia¹¹⁸, por lo que el Absoluto es único, es decir, que no hay en la naturaleza más que una sola sustancia, la cual es absolutamente infinita, y de ello se desprende que la extensión y el pensamiento son atributos de Dios o afecciones de los atributos divinos¹¹⁹.

El atributo es lo que permite a Spinoza que la causa sea unívoca, y que esa univocidad de la causalidad sea explicada desde la causalidad de la causa de sí mismo, y que sea una completa cau-

él hacia arriba, con la coleta echada sobre la cara; debajo podría ponerse: *Causa sui*”.

116. DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, París 1968, p. 149.

117. Ibid.

118. Cfr. *Ética*, I, prop. XIV.

119. Cfr. id., prop. XIV, corolarios I y II.

salidad inmanente que debe considerarse como una perfecta inmanencia¹²⁰, que es lo que más se adecúa a la causalidad absoluta del Absoluto: “La causa más libre y que conviene mejor a Dios es la causa inmanente, porque el efecto producido por esta causa depende de ella de tal suerte que no puede ser ni ser concebido sin ella, y que no queda sometido a ninguna otra; además le queda unido de manera que constituye un todo con ella”¹²¹.

Como es sabido, para Spinoza todas y cada una de las cosas no pueden existir fuera del Absoluto, pero eso no lleva consigo que el Absoluto sea la esencia de las cosas¹²². De las formulaciones spinozistas se desprende, como ha sintetizado Rábade, que “las cosas son en Dios, es decir no tienen un ser independiente y separado de Dios; pero esto no quiere decir que las cosas se identifiquen con Dios; al contrario, se distinguen porque la esencia de Dios y las esencias de las cosas son distintas. Por consiguiente hay que conjugar el ser-en-Dios con el no-ser-Dios, cosa, por otra parte, nada especial si ese ser-en-Dios no significase identidad en la única sustancia. Podemos, pues, avanzar un paso más y decir que hay que conciliar una identidad sustancial con una distinción esencial”¹²³. La conciliación es explicada en ocasiones por los intérpretes atendiendo al concepto de expresión; lo finito es expresión del Infinito, pero como la relativa entidad de lo finito debe entenderse siempre como dependencia del infinito¹²⁴ siempre será difícil de entender, por las consecuencias que comporta, esa relación de lo finito y lo infinito¹²⁵.

120. “El concepto spinozista de inmanencia no tiene otro sentido: expresa la doble univocidad de la causa y de los atributos, es decir, la unidad de la causa eficiente con la causa formal, la identidad del atributo tal y como constituye la esencia de la sustancia, y tal como está implicado por las esencias de las criaturas”. DELEUZE, G., o.c., p. 150.

121. *Tractatus Brevis*, I, diálogo.

122. Cfr. *Ética*, II, prop. X, escolio.

123. RABADE, S., art.cit., p. 98.

124. Para el concepto de expresión en Spinoza, cfr. KAUFMANN, F., *Spinoza's System as Theory of expression*, en *Philosophical and Phenomenological Research* (1940), y SOTO, M. J., *Spinoza: entidad de lo finito como expresión de lo Absoluto*, en *El hombre: Inmanencia y Trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, vol. II, Pamplona 1991, pp. 997-1006.

125. ROUSSET, experto conocedor y partidario de Spinoza, ha tenido que reconocer las dificultades de la coherencia del spinozismo en este punto de las relaciones de lo finito y lo infinito. “La relation du fini avec l'infini est donc

No es procedente señalar aquí el ‘descenso’ de lo Uno a lo múltiple, de la absoluta infinitud de la sustancia única a la pluralidad de los modos, y comprobar cómo se realiza ese despliegue de la infinita sustancia en los infinitos atributos y modos, en lo que consiste propiamente el desarrollo de la metafísica spinozista. Para nuestro tema, interesa destacar que los atributos constituyen la esencia del Absoluto, son -por así decir- las ‘cualificaciones’ de la sustancia, por lo que debe decirse que su realidad es la realidad de la sustancia única, a la que expresa cualificándola. El carácter radical del atributo es ser explicación o expresión de la sustancia; pero, como es sabido, expresión no quiere decir determinación, por cuanto *-omnis determinatio, negatio est-* si así ocurriera, dejarían de poseer la infinitud. “Estas cualificaciones expresan la esencia de la sustancia, que, siendo una esencia única, admite, por ser infinita, expresiones infinitamente distintas. Pero conviene dejar bien claro que estas cualificaciones expresivas no son ‘determinaciones’ esenciales de la esencia misma en su ser de sustancia, sino de cualificaciones constitutivas de la sustancia desde el punto de vista de la forma que el entendimiento tiene de conocer o percibir la sustancia”¹²⁶. Los infinitos atributos (aunque nosotros no conozcamos más que dos) de la sustancia infinita no abren una brecha a la pluralidad real, porque los atributos, como se ha señalado, son expresiones de la sustancia a la que no determinan, no le añaden nada. Otra cosa es que con referencia ya no a la sustancia sino a los modos, que tienen una esencia y una existencia distintas de la sustancia, el atributo unifica la real

bien l’insertion de la partie, qui n’est pas élément, dans un tout, qui n’est pas addition, car l’infini est, par rapport aux choses singulières toutes relatives, leur être et l’être avec ses lois: le comprendre exige certes un effort difficile d’intellection, mais nous n’en sommes par pour autant en face d’une obscurité. Le spinozisme comporte incontestablement des ‘franges obscures’ et énonce assurément des vérités ‘difficiles’...”. ROUSSET, B., *L’être du fini dans l’infini selon l’Éthique de Spinoza*, en *Revue philosophique de la France et de l’Etranger* (1986), p. 245. Puede verse también del mismo autor *La perspective finale de l’Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*, París 1968.

126. RABADE, S., art. cit., p. 107. Pueden verse en este artículo ulteriores clarificaciones sobre el entramado de problemas que conlleva la noción spinoziana de atributo. Para la controversia sobre el atributo spinozista, vid. el Apéndice nº 3 del libro citado de GUEROULT, t. I., pp. 428-461, donde se pasa revista -exposición y crítica- a las diversas posturas sobre ese concepto en Spinoza (entre otras, la de Erdmann, Wolfson, Lachize-Rey, Huan, Brunschvicg, K. Fischer, etc.).

pluralidad modal. Entiéndase bien: la real pluralidad de modos según Spinoza no significa tampoco independencia real de la sustancia (a través del atributo). La distinción de los modos respecto de la sustancia única, a la que afectan, es una distinción sin independencia, puesto que en la *causa sui* lo causado y la causa se identifican, lo efectuado compone una unidad con la causa; los efectos conforman la causa. Podría decirse que sustancia y modos son el anverso y reverso de la misma y única moneda: el Absoluto como *causa sui*.

La expresión *causa sui* lleva consigo, pues, la identificación absoluta, en el Absoluto, de Dios y “lo que no es Dios”, de lo finito y lo infinito. Por tanto, debe explicitarse que no hay dependencia de las cosas a Dios, sino pertenencia, que lleva consigo la unidad del Absoluto; esa unidad de Dios y de las cosas es inescindible. Con palabras de Fabro puede señalarse que “si hubiese alguna esencia-perfección ‘fuera’ de Dios, Dios no sería Dios y la criatura sería nada. Puede admitirse que Spinoza no identifica directamente la sustancia con los atributos y los modos, ni Dios con el mundo; los distingue pero en la unidad que los mantiene y los diferencia, en la pertenencia que los conecta. De ahí que sea válido decir tanto que sin Dios el mundo no es mundo, cuanto que sin el mundo Dios no es Dios. La prioridad lógico-ontológica corresponde a Dios -*substantia prior est natura suis affectionibus*-, pero en el plano de la pertenencia el vínculo es necesario e inescindible por ambas partes”¹²⁷.

Aunque sea avanzar consideraciones críticas que tendrán su lugar en el último epígrafe, puede adelantarse aquí que cabe una crítica relevante del contenido conceptual de la *causa sui*, una vez que se ha entendido el fondo y tomado en serio lo que Spinoza señala. Desde el punto de vista de la metafísica clásica puede hacerse una confrontación seria con el spinozismo. Cuando Spinoza, en la ya citada afirmación con que abre la *Ética* (*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*) las semejanzas con la consideración de Dios como *esse subsistens*, en quien la esencia se identifica con el ser, parecen claros. Sin embargo, a estas alturas del trabajo debe decirse que la coincidencia de con-

127. FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969, vol. II, pp. 1051-1052.

ceptos no es más que aparente. En realidad, nos encontramos en el reverso de la identificación en Dios de *Essentia* y *Esse* por parte de la metafísica clásica; allí no es la esencia de Dios la que hace existir al ente, sino el ser Puro del Absoluto que en Dios es un *Esse subsistens*, que siendo trascendente absolutamente, corta cualquier posibilidad de unidad entre las criaturas y su causa creadora. Por otra parte, además, desde el punto de vista clásico, al menos el tomista, la originalidad de la concepción de Dios está en que el Absoluto es Ser subsistente; y eso no quiere decir que la existencia pertenece necesariamente a la esencia, sino que la esencia de Dios no es otra cosa que el Puro Ser. Es precisamente al revés de lo que sucede en Spinoza; para éste, Dios es una esencia que envuelve la existencia. Spinoza está ya dentro de una tradición esencialista, en la que Dios es Esencia, tradición que al menos en sus puntos esenciales habría que retrotraer hasta Duns Escoto, en la que se ha establecido una reducción de la existencia a la esencia; mientras que en una corriente de pensamiento no esencialista, en una metafísica del ser, lo verdaderamente radical es el ser, al que en todo caso debería quedar reducida la esencia; es la esencia quien se asimila al ser y no viceversa. Esa es la diferencia radical de las metafísicas, o mejor dicho, por aquí circulan los esenciales raffles de la separación de dos metafísicas que difícilmente pueden encontrarse nunca.

En relación con lo que acaba de señalarse, una diferencia esencial en esta vertiente, por lo que se refiere a nuestro estricto asunto, estriba en la simple explicación de la definición de *causa sui*. Como ha dicho Fabro, para Tomás de Aquino en Dios *essentia est suum esse*; el *est* indica la superación del contenido para afirmar el Ser puro; Spinoza, en cambio, señala, *cuius essentia involvit existentiam*; el *involvit* spinoziano indica un proceso de constitución de la Sustancia que es interior al propio ser, gracias al cual se adueña del contenido y se pone como *fundamento* de sus atributos y modos¹²⁸. En el epígrafe final, deberemos volver sobre estas apreciaciones críticas de fondo.

En Spinoza, la causa de sí mismo no significa una plenitud cualitativa, en el sentido clásico en el que acabamos de aludir, sino que la existencia se deriva necesariamente de la esencia. Y -recordémoslo una vez más- la *causa sui* ese arquetipo de causalidad

128. Cfr. FABRO, C., o.c., pp. 1050-1051.

dad que es la causa de sí mismo, subsume en sí los diferentes tipos de causalidad, hace que en ese mismo sentido, con una inmanencia radical, el Absoluto cause de modo inmanente las cosas que están en él mismo y que solamente son en cuanto existen en él. *Deus est omnium rerum causa inmanens, non vero transiens*¹²⁹.

La inmanencia del Absoluto *causa sui* es una inmanencia metafísica, no solamente gnoseológica. “Por la época de su sistema de la identidad, cuando quería seguir a Spinoza, expresó Schelling esto muy claramente en la fórmula: *deus est res cunctas*. El acusativo en esta proposición sirve para mostrar que dentro de la relación entre Dios y el hombre, Dios es el sustentador y el fundamento del ente mundano. Dios *es* todas las cosas = Dios sustenta todas las cosas”¹³⁰. Los muchos son inmanentes al Uno; toda la causalidad divina es inmanente al Absoluto mismo; toda actuación de la *potentia agendi* de Dios es una actuación dentro de sí mismo.

3.2. *La autodeterminación de la identidad única. La causa sui como expresión del Uno-Todo.*

Spinoza resume espléndidamente algunos puntos nucleares que hemos registrado en el epígrafe anterior con estas palabras en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*: “Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único: que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de El, de suerte que sin El no pueden ser ni concebirse; y por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente”¹³¹.

129. *Ética*, I, prop. XVIII.

130. SCHULZ, W., o.c., pp. 65-66.

131. *Ética*, I, Apéndice.

Ya se aludió en el epígrafe anterior a la identificación que Spinoza realiza entre la *essentia* divina y la divina *potentia agendi*. Que la potencia de Dios es su esencia misma¹³² es, a las alturas de lo ya estudiado, fácil de probar para Spinoza; pues ciertamente de la absoluta necesidad de Dios se puede concluir, como se señaló, que el Absoluto es *causa sui* y *causa rerum*; luego la *potentia agendi* divina, por la que son y obran Dios y la *natura naturata*, coincide con su esencia. Es preciso resaltar que es la misma potencia absoluta aquella por la que es *causa sui* y aquella por la que las cosas causan; la potencia absoluta es a la vez la potencia absoluta de Dios y la potencia de todas y cada una de las cosas. Esta última afirmación tiene incalculables consecuencias, no sólo para la antropología y para la ética, sino que afectará a todos los dominios, aún a los más recónditos que pudieran pensarse, de toda la realidad humana y corpórea. No es sólo que el hombre deba definirse por el deseo, y todas las cosas por el *conatus*, sino que el poder es lo definitorio de todo; la sociedad y el derecho, por ejemplo, no serán otra cosa que poder¹³³. No tiene más remedio que ser así, puesto que todo es expresión de la naturaleza, es decir, “de la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es, todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas”¹³⁴. Por eso Spinoza subrayará que la potencia, que en el hombre es el deseo¹³⁵, no la voluntad, trae como consecuencia una libertad que es autodeterminación construida, una radical autoinstauración, que a la postre coincide con la necesidad absoluta del Absoluto. Es así porque el *conatus* es el principio de todo nuestro vivir en la vida del Absoluto, y por ello subsiste eternamente y de modo necesario¹³⁶.

“Hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe”¹³⁷. El Absoluto

132. Cfr. *Ética*, I, prop. XXXIV.

133. Cfr., PEÑA, V., *B. de Espinosa: Ética*, Madrid 1975, p. 93, nota 23.

134. *Ética*, I, prop. XXXVI.

135. La idea de deseo como tema unificador de la filosofía spinozista es el tema central del conocido libro de R. MISRAHI, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, París 1972.

136. Cfr. ZAC, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París 1963, p. 136.

137. *Ética*, II, prop. III, escolio.

es *essentia actuosa*, una esencia actuante, no trascendente sino inmanente, puesto que, como se indicó, la inmanencia del Absoluto alcanza a sí mismo y a todos los seres, ya que “el orden de la natura naturada reenvía a la natura naturante, que no es solamente el principio de la unidad, de la inmutabilidad y de la necesidad de las leyes que la gobiernan, sino incluso la fuente interna de su propia vida... La vida de Dios es la potencia misma por la que Dios mismo y todas las cosas viven y actúan”¹³⁸. Como es conocido, Zac ha hecho del concepto de vida el eje cardinal de toda la filosofía spinozista, por cuanto decir que el Absoluto es *essentia actuosa* es indicar que Dios es la vida. A continuación sintetizo algunas consideraciones de este autor, que tienen relación con nuestro tema¹³⁹. Dios es la vida porque existe por su propia autosuficiencia y poder; la *essentia actuosa* que es la vida hace que el Absoluto sea actividad pura; la potencia infinita de Dios es productividad pura. Y Dios es la vida porque es la vida de las cosas; no existe separación de creación y creatura, ya que la causalidad inmanente prohíbe esa separación. Por último, Dios es la vida porque es un principio de totalización, puesto que el Absoluto spinoziano es a la vez el Uno y el Todo. Por eso, Dios es la vida del mundo, ya que la causalidad inmanente hace que sus efectos sean inseparables de él. La idea de vida, para Spinoza, comporta, por tanto, los caracteres de autoposición, actividad y principio de estructuración y totalización¹⁴⁰. Pero, a mi modo de ver, esos principios son consecuencia de la autocausalidad y no al revés.

Como ya se aludió, la sustancia única es causa única. Toda cosa es *Deus quatenus*. Como es lógico, de ahí se desprenden dos conocidas consecuencias de la metafísica spinozista; la inmanencia de la *causa sui*, *essentia actuosa* o vida de Dios en las cosas lleva consigo la negación de toda finalidad. Y, al mismo tiempo, la exclusión de toda contingencia, puesto que la acción absoluta del Absoluto se identifica con la acción de la naturaleza. Toda contingencia es anulada, pues como señala Spinoza todas las cosas son necesarias por razón de su causa¹⁴¹. El necesitarismo de

138. ZAC, S., o.c., p. 23.

139. Cfr. o.c., pp. 23-31. Vid allí las referencias a los textos spinozistas.

140. Cfr. ZAC, S., *Sur une idée directrice de la philosophie de Spinoza*, en ZAC, S., *Essais spinozistes*, París 1985, p. 12.

141. Sobre el presunto problema del estatuto de las cosas contingentes en Spinoza, cfr. BENNET, J., *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México 1990,

Spinoza impide la idea de posibilidad. Tanto la contingencia como el posible están arrojados fuera del sistema; posibilidad y contingencia pertenecen solamente a nuestro defectuoso modo de entender las cosas, y en concreto es algo dependiente solamente de nuestra imaginación¹⁴². No existen las posibilidades porque todo posible existe; es la consideración de la imaginación la que indica que una cosa “puede” existir; es la referencia al tiempo la que señala que una cosa ha existido o existirá en el futuro, pero la verdadera perspectiva es la de la razón, que -como señala en el corolario II de la proposición XLVI de *Ética* II- está situada *sub specie aeternitatis*. No puede haber mundos posibles en el spinozismo, puesto que todo posible existe, lo cual es equivalente a decir que no existe lo posible; por decirlo con terminología leibniziana, la exigencia de existir de los posibles es un derecho que siempre tiene su cumplimiento; para Spinoza todo posible debe existir y existe de hecho¹⁴³.

La *causa sui* es *essentia actuosa*, que no puede omitir el actuar, pues le va en ello su propia existencia necesaria. “La sustancia es absoluta voluntad de explicarse, en sí y en sus modos, no puede no explicarse, y nada puede impedir esta explicación, puesto que nada puede existir más allá de la sustancia infinita”¹⁴⁴. Al ser la sustancia única *causa sui*, y coincidiendo su esencia con

pp. 117-130, en concreto los párrafos 27, 28 y 29, titulados respectivamente *El compromiso para conceder verdades contingentes*, *El compromiso para excluir verdades contingentes*, y *¿Qué piensa Spinoza acerca de la contingencia?*

142. La prop. XLIV de *Ética* II, señala que “no es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias”. Y el corolario I de esa proposición: “De aquí se sigue que depende sólo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro”; vid. la explicación de ese corolario en el escolio; y, en fin, el corolario II: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad”.

143. “Tout le concevable se réalise. Être intelligible, c’est pouvoir être produit par la Substance; or tout ce que celle-ci peut produire, elle le produit par définition; seul, par conséquent, ce qui est logiquement contradictoire ne pourra jamais voir le jour. Toutes les essences individuelles tendent et prétendent à s’actualiser, toutes ont pour s’actualiser une certaine force, toutes ont droit à l’actualité; et cette tendance, ou cette force, ou ce droit, c’est Dieu lui-même. Dieu est la projection ontologique de la proposition: Tous les individus possibles doivent exister”. MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, París 1969, p. 16.

144. DELEUZE, G., o.c., p. 84.

su potencia, no sólo es completamente autónoma en su ser y en su hacerse, y radicalmente autárquica tanto ontológica como gnoseológicamente, sino también necesariamente debe desplegarse, desarrollarse de modo infinito en infinitos atributos y modos. La actividad de la *causa sui* es infinita porque es potencia absolutamente infinita de existir, que se autodesarrolla y se despliega expresándose en infinitos atributos y modos. “Siendo la sustancia la única realidad omniabarcante, es una realidad en expansión “expresiva”, bien de cualificaciones infinitas, que son los atributos, bien de modalizaciones determinantes, o en infinitud (modos infinitos) o en finitud (modos finitos)”¹⁴⁵. La continuidad -por así decirlo- del Uno en el Todo es producto de la exhuberancia expansiva de la *causa sui*, que es eternamente *essentia actuosa*.

Por ello, la *natura naturans* y la *natura naturata* son el despliegue necesario de la sustancia única e infinita. “Ni la unidad de la sustancia ni la infinitud de los atributos son cuestión de números, sino de plenitud. Ambas expresan una misma verdad: la realidad absoluta. La sustancia es una por ser la totalidad de atributos; unidad de lo múltiple y multiplicidad de lo uno. Este juego complicado trata sólo de expresar el proceso de la *causa sui*, es decir, la autoconstitución de la sustancia en los atributos”¹⁴⁶. Ese proceso de autoconstitución -como se indicó en el epígrafe precedente- es precisamente una actividad inmanente perfecta, puesto que la naturaleza es el concepto que Spinoza postula para hacer ver que la causa es inseparable del efecto (y viceversa), ya que lo causado (Todo) por la causa (Uno) le es necesario al Absoluto para ser sí mismo; le va en ello su propia autorrealización esencial¹⁴⁷. Por decirlo con términos clásicos, la causalidad eficiente es idéntica a la causalidad formal. Spinoza precisará que podemos concebir “fácilmente que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes -esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”¹⁴⁸. Como es sabido, Spinoza denomina a este “individuo total” *facies*

145. RABADE, S., art. cit., pp. 124-125.

146. FERNÁNDEZ, E., *Hegel ante Spinoza: un reto*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, XVI (1981), p. 73.

147. “La causalidad divina es inmanente, no trascendente, no crea un mundo fuera de sí, sino que realiza su esencia al poner lo otro como su propia plenitud”. FERNÁNDEZ, E., art. cit., p. 64.

148. *Ética* II, prop. XIII, lema VII, escolio.

totius universi, la faz de todo el universo; se trata de una totalidad transformativa y autorregulada¹⁴⁹.

Como consecuencia, es equivocado, spinozianamente hablando, decir que el Absoluto esté clausurado en sí mismo, en un eterno reposo¹⁵⁰, ya que la causa de sí mismo es dinamicidad pura. El Dios de Spinoza de ninguna manera se halla inscrito dentro de la quietud broncínea de una fórmula matemática, como quiere Cassirer¹⁵¹, seguidor en esto de la hermenéutica hegeliana sobre el filósofo judío. Como es bien conocido, Hegel indicó que cuando uno empieza a filosofar, "ante todo debe ser spinoziano. El alma tiene que bañarse en ese éter de la única sustancia, en la cual se ha sumergido todo lo que se ha tenido por verdadero"¹⁵²; sin embargo, hay que reprochar a Hegel la caricatura del spinozismo como una filosofía del Absoluto que sería una sustancia inmóvil, un absoluto que estribaría en identidad inerte, porque no es sujeto; la consideración hegeliana de que la sustancia de Spinoza es rígida, porque no sería espíritu, es una clara desfiguración del pensamiento del filósofo judío. En su recepción del spinozismo, dictaminó Hegel que "si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica no llegaría, como llega, a la conclusión de que la sustancia es lo inmóvil"¹⁵³. Hegel aceptará el contenido significativo de la expresión spinozista entendida en el sentido de la autosuficiencia radical, pero criticará, entre otras cosas, lo que -en su opinión- acontece al absoluto spi-

149. Cfr. PEÑA, V., *Spinoza: Ética*, cit., p. 132, nota 13. Para este tema, puede verse el libro del mismo autor *El materialismo de Spinoza*, Madrid 1974.

150. Cfr. RABADE, S., art. cit., p. 103.

151. Cfr. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, II, p. 49.

152. HEGEL, G.W.F., *Werke*, XV, p. 374. Sobre la relevancia de la filosofía de Spinoza en la formación del sistema hegeliano, cfr. CRAMER, K., *Eine Kritische Bemerkung zu Hegels Spinoza-Interpretation*, en *Archivio di Filosofia*, (1978), pp. 259-265; cfr. también H.C. LUCAS, *Spinoza en la Lógica de Hegel*, en *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca 1982; dos libros ya clásicos, de referencia obligada, son CHIÉREGIN, F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova 1961; MACHEREY, P., *Hegel ou Spinoza*, París 1979. Sobre un aspecto parcial, cfr. también V. PEÑA, *Eternidad y temporalidad "en" Spinoza "hacia" Hegel*, en *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, Universidad de León, León 1984, pp. 57-76; muy interesante es también SALAS, J. de, *Hegel y Leibniz frente a Spinoza*, en *Anales del Seminario de Metafísica* (1975) pp. 101-125.

153. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, 1955, vol. III, p. 286.

nozista: la ausencia de dialectización de la sustancia, y que el Absoluto no es principio, sino resultado. Ciertamente en Spinoza existe la consideración de la determinación como negación, pero le falta -afirma Hegel- la negación de la negación.

Para Hegel toda causa sería *causa sui*, pues *causa sui* y *effectus sui* coinciden, son equivalentes¹⁵⁴. Por ello, aunque le critique, Hegel levantará acta de la relevancia capital del concepto especulativo de la autocausalidad propuesto por Spinoza: "Esto de la causa de sí mismo es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto a la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo; por lo tanto al producirse levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el contraste y, al mismo tiempo, la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún, ante un concepto fundamental en toda especulación. La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita"¹⁵⁵.

La autocausalidad absoluta es la expresión de la infinitud, ya que desarrolla dentro de sí su infinito contenido por un esencial y necesario autodespliegue. Falgueras -a mi juicio el mejor intérprete de este concepto spinozista- ha realizado una síntesis, que considero acertada, de la noción de *causa sui*. "Ante todo, -señala-, la *causa sui* pretende ser una fórmula de identidad: lo que es *causa sui* no puede por menos que coincidir consigo mismo. Y esta coincidencia es tal que excluye por innecesaria la presencia de cualquier otra causalidad, razón por la que dicha identidad debe ser considerada como absoluta e inmediata. En segundo lugar, la identidad expresada por la *causa sui* debe ser, por la fuerza y tenor de los términos, una identidad causal, lo que importa una clara complejidad, pues para que haya causa tiene que darse el efecto. Tal dualidad de elementos está implícita en las voces 'causa' y 'sui', y es explicitado en la doctrina de

154. HEGEL, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, t. I, Madrid 1917, par. 153 : "La causa es, por consiguiente, en sí y para sí *causa sui*. Jacobi, obstinado en su concepción unilateral de la mediación toma (*Cartas sobre Spinoza*, 2ª ed., p. 416) la *causa sui* (el *effectus sui* es lo mismo), esta absoluta verdad de la causa como un mero formulismo".

155. HEGEL, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, cit., III, pp. 285-286; vid. la confrontación que realiza E. FERNÁNDEZ, art. cit., *passim*, entre Spinoza y Hegel, desmontando, una por una, las críticas hegelianas a Spinoza.

Espinosa por los pares básicos esencia-existencia, substancia-modos, objeto-idea. La *causa sui* ha de ser entendida, por consiguiente, como un haz de relaciones inmanentes, o sea, como un *sistema* en el que se da un orden, o método, interno de los elementos, que es el único orden verdadero posible. Esto supuesto, la auténtica sistematicidad del pensamiento de Espinosa no puede ser más que la unidad especulativa de las relaciones internas a la *causa sui*. Absoluto, sistema y *causa sui* son tres determinaciones para una sola y misma cosa"¹⁵⁶.

La identidad única del Absoluto spinozista no es simplicidad; no puede serlo si, como se ha reiterado, es una infinitud no separada de sus realizaciones. El Absoluto es Todo, pero también todo es Dios; si la primera formulación de la frase anterior podría ser admitida por la metafísica cristiana, la segunda refleja, por el contrario, la inmersión en el panteísmo especulativo, o quizá mejor el panenteísmo, que es la expresión más aquilatada para formular la doctrina spinozista. Debemos volver a reiterar algo ya explanado: que sólo existe la sustancia única, que por interno despliegue, se autorrealiza, causando su propio contenido; la completa autosuficiencia pertenece al Absoluto, pues es el único que es autónomo en su hacerse. Por eso, con palabras de Matheron, debe señalarse que "sólo existe concretamente la totalidad autoproductora, naturante y naturada a la vez, que se articula en una infinitud de totalidades singulares de las que cada una, según la riqueza de su esencia, participa del único Naturante universal. Dios no es exterior al Individuo infinito; tampoco es exterior a los individuos finitos, por más que desborde infinitamente a cada uno de ellos tomado aparte, es él quien, en ellos, los hace ser y nos hace comprenderlos"¹⁵⁷.

Un postulado de identidad-totalidad es lo que refleja el contenido especulativo de la autocalidad del Absoluto; es preciso reiterar una vez más que la autorrealización abarca a la *natura naturans* y a la *natura naturata*; de otro modo se incurriría en algún tipo de producción creadora o emanación, que comportaría

156. FALGUERAS, I., *Spinoza y el idealismo moderno*, en *Anuario Filosófico*, XI, I (1978), p. 71. En este espléndido trabajo puede verse, de modo sucinto, el espíritu de la autocalidad absoluta en Fichte, Schelling y Hegel.

157. MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, París 1969, p. 21. He tomado la cita de S. Rábade, art. cit., p. 95.

que los modos fueran exteriores a la sustancia, o que los atributos de algún modo fuesen posteriores a la sustancia única. Que la sustancia sea infinita, e infinita de modo necesario, quiere decir que la sustancia consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su eterna e infinita esencia¹⁵⁸. *Deus sive omnia attributa* : la identidad de los atributos con Dios debe quedar claramente reflejada, pues ni la sustancia es previa a los atributos ni éstos deben entenderse al margen de su inserción en la sustancia, a la que constituyen sin residuo. La potencia infinita causa infinitas cosas de infinitos modos, el conjunto total es manifestación de la sustancia, pero esa manifestación de la actividad del Absoluto, por la que precisamente se define el Absoluto, le es necesaria para su autorrealización. Conviene resaltar que “se trata de la relación biunívoca establecida por la causalidad inmanente. Los atributos son los cauces de realización de la potencia infinita de la sustancia. Ahora bien, la potencia es ella misma en sus actos como la causa en sus efectos, alcanza en ellos su identidad, de modo que sin ellos se queda en suposición vacía. Los atributos son en la sustancia, y ésta es en aquellos, por eso se trata de autorrealización necesaria”¹⁵⁹. Otro tanto habrá que decir de los modos, aunque el proceso -más complejo- no podemos abordar aquí.

La identidad del Uno y el Todo es explicitación de la *causa sui*. Recordemos una vez más la primera parte de la definición de Spinoza: Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica su existencia. Con lo señalado hasta aquí sobre la causalidad inmanente perfecta, la potencia absoluta y la infinitud y totalidad del Absoluto, puede entenderse esa definición del siguiente modo: “La esencia y la existencia se comportan en la definición de *causa sui* como coprincipios de una identidad, no como partes, ni mucho menos, como cosas, pues nuestro autor sostiene expresamente que en Dios no se distinguen realmente. Si en ella la esencia causa su existencia, no será entonces porque la existencia constituya un resultado distinto y extrínseco, sino porque la existencia es un coprincipio subordinado: de lo contrario no habría *causa sui*”¹⁶⁰; algo más adelante, tras señalar la identificación en Dios de la potencia y la esencia y la denominación de eternidad, que Spinoza

158. Cfr. *Ética*, I, def. VI.

159. FERNÁNDEZ, E., art. cit., pp. 73-74.

160. FALGUERAS, I., *La res cogitans en Spinoza*, Pamplona, 1976, p. 174.

hace de la existencia necesaria del Absoluto, concluye Falgueras: “En estos datos se contienen las actuaciones específicas de ambas en la *causa sui*: la esencia de Dios es la fuerza positiva que actualiza, en cambio, su existencia es la prolongación al infinito (eternidad) de dicha fuerza. La definición de *causa sui* es, por lo tanto, la expresión analítica de lo *infinito en acto*, de lo Uno que deviene un Todo idéntico y simultáneo”¹⁶¹. Como ya se señaló, la infinitud, la eternidad, la libertad, etc., de Dios no son más que secuencia y consecuencia de la autoposición realizada, de ese acto que cumple el Absoluto de una absoluta posición en sí y por sí.

Infinito en acto, Uno que deviene un Todo idéntico. En eso estriba la autoexigencia esencial del Dios spinozista, que comporta que el Dios-*causa* es el Dios-efecto, y viceversa. Y es preciso tener en cuenta que para Spinoza “la naturaleza de Dios no consiste en un cierto género del ser, sino en el ser que es absolutamente indeterminado”¹⁶², lo cual es consecuencia de su infinitud y la única manera de que la sustancia única sea el Todo. La radical indeterminación del Absoluto¹⁶³ es la más completa positividad del Dios *causa sui*. Como ha señalado acertadamente Rábade, “esta infinitud-totalidad tiene un sentido de máxima afirmación y positividad. Así como para diversas tradiciones filosóficas predicar de un ser que es *indeterminatum* conlleva para dicho ser la imperfección, siquiera sea por la incomplección de que tal indeterminación se hace sinónima, por el contrario, para Spinoza, la indeterminación debe entenderse como algo positivo, como ilimitación positiva, como infinitud. Si toda *determinatio est negatio* (carta 50), la indeterminación total como ausencia de cualquier negación es la plenitud de la positividad y de la afirmación”¹⁶⁴. Hegel, como es sabido, señalará que la consecuencia necesaria de la proposición spinozista que indica que toda determinación es una negación es la unidad de la sustancia spinoziana, es decir, que la sustancia es sólo una; y como la infinitud de algo es su afirmación, Spinoza llamará a Dios *ens absolute indeterminatum*,

161. Id., pp. 174-175.

162. Carta 36, a HUDDE.

163. “Si la naturaleza de este ser fuese indeterminada, incluso si se la concibiera como determinada, esta naturaleza fuera de estos términos sería concebida como no existente, lo que contradice igualmente a su definición”. Carta 35, a HUDDE.

164. RABADE, S., art.cit., p.93.

pero es indeterminado no por su indiferencia, sino precisamente porque está completamente determinado, ya que la *causa sui* es el Todo, una inmanente determinación total, que coincide con la necesidad. De ahí que la determinación de la *natura naturata* sea exhaustiva, sin ningún hiato de indeterminación, en el que pudiera ‘morder’ el azar y la contingencia. La determinación absoluta es necesidad absoluta, y ésta absoluta perfección. La infinitud en acto, que lleva consigo la indeterminación completa, se trasvasa del Uno al Todo; el mundo entero, tomado en su conjunto o visto particularizadamente, está grávido de infinitud. Por eso Hegel, a pesar de otras críticas, tendrá que reconocer que en Spinoza se da la infinitud verdadera. “Lo infinito para Spinoza no es ese establecer y remontarse sobre lo establecido, es decir, la infinitud sensible, sino la infinitud absoluta, lo positivo, lo que perfecciona dentro de sí, en presente, una pluralidad absoluta sin más allá. Por eso Spinoza llama a la infinitud filosófica, a lo que es infinito *actu*, la afirmación absoluta de sí mismo”¹⁶⁵. El concepto de la causa de sí mismo es la verdadera infinitud, señala Hegel cuando quiere explicar esa cosa que se levanta para convertirse en ella misma¹⁶⁶.

Pero -como he recalcado a lo largo del trabajo- es preciso señalar que esa indeterminación total en que consiste el Absoluto es consecuencia de su autodeterminación, de la autocausalidad en que el propio Absoluto consiste. Autocausalidad de la *natura naturans* que, como se indicó se trasvasa a la *natura naturata*. Por ello la identidad del Absoluto no comporta simplicidad, sino diferencia, dentro de sí, inmanentemente; se trata de una identidad compleja, concepto éste radicalmente extraño y disparatado para la filosofía clásica. Una página de Falgueras (que, aunque extensa, por su relevancia no bajamos a nota) compendia de modo magnífico esta doctrina spinozista: “A es A equivale a A pone A, o mejor, *A efficit ut A sit totum*. La fórmula más corriente, en el lenguaje de nuestro autor para expresar la identidad es la alternativa: *X sive S*. El *sive* es realmente una manera perfecta de analizar la identidad compleja o de dejar constancia de la complejidad de tal identidad, pues cualquier otro tipo de enlace con-

165. He tomado la referencia de Hegel (*Werke* XX, 186) del art.cit. de FERNÁNDEZ, E., pp. 61-62.

166. Cfr. Id. (*Werke* XX, 171), p.62.

juntivo o bien destruye la identidad o bien no da razón de la equivalencia total e independiente de sus coprincipios, cuando se los considera aisladamente. En este sentido la expresión analítica más simple de la identidad suprema es el *Deus sive natura*: 'Dios' denomina a la eficiencia por antonomasia, 'Naturaleza' designa al conjunto infinito y total, el 'sive' establece la identidad de ambas y su equivalencia por separado"¹⁶⁷.

Como se aludió, más que de panteísmo habría que hablar de panenteísmo¹⁶⁸, pues la equivalencia de la unidad-totalidad, o la inseparabilidad de Dios y mundo, no impide su alteridad (y su intelección como distintos); la integración de ambos para Spinoza es necesaria, pues la sustancia no es sin los atributos (y éstos no son sin aquélla), la *natura naturans* necesita de la *natura naturata* (y ésta sin aquélla es nada). Para el racionalismo spinozista lo que se acaba de indicar es un modo de decir que no hay causa sin efecto, y como el efecto constituye a la causa, el Absoluto como causa se identifica con el Absoluto como efecto. Y todas las relaciones causales immanentes al Uno-Todo, son explicitación de la aut causalidad del Absoluto y deben ser entendidas como inmanentes a la *causa sui*. Que la existencia está involucrada en la esencia de modo necesario comporta que la esencia produce necesariamente existencia, en el sentido aludido más arriba, lo cual significa una radical autonomía, perfecta autosuficiencia, absoluta infinitud, y por tanto una autoidentidad (compleja), una total autarquía, un sistema cerrado, un perfecto automatismo¹⁶⁹.

Esto nos conduce a tratar como apéndice, y de modo somero el ateísmo o teísmo ínsito en la concepción spinozista de la *causa sui*¹⁷⁰. Unas palabras de Hegel pueden dar luz sobre el fondo de la polémica, que ha estribado en la disputa sobre la inspiración

167. FALGUERAS, I., o.c., p. 175.

168. Hay autores, por el contrario, que consideran que el panteísmo y el panenteísmo en el fondo son lo mismo; así opinan, por ejemplo, GUEROULT y ALQUIE. Cfr. ALQUIE, F., *Le rationalisme de Spinoza*, cit., p. 151.

169. Cfr. FALGUERAS, I., o.c., p. 196.

170. Pueden verse, entre otros, desarrollos del problema en FABRO, C., o.c., vol. I, pp. 140-179 (*Panteismo e ateismo nella metafisica spinoziana*); pp. 207-210 (*Religiosità spinoziana*) y p. 210 (*Polemica antispinoziana*); referencias al problema en FERNÁNDEZ, E., art. cit. *passim*; TRESMONTANT, C., *Los problemas del ateísmo*, Herder 1973. Para las breves apreciaciones sobre este problema me atendré a diversas consideraciones o referencias entresacadas de estas obras citadas.

spinozista del ateísmo tanto materialista como idealista. Recuérdesse que el instigador de la querella del panteísmo, a finales del s. XVIII fue Jacobi¹⁷¹. “Se acusa al spinozismo, por ejemplo, Jacobi, de ser una filosofía *atea* por no separarse en ella Dios del mundo; dicese que convierte a la Naturaleza en el verdadero Dios o que degrada a Dios al nivel de la naturaleza, con lo que Dios desaparece y sólo queda en pie la naturaleza... Pero sería falso llamar a Spinoza ateo, simplemente porque no distinga a Dios del Universo... Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues sólo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo ello se lanza al abismo de la identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee verdad alguna; para Spinoza solamente Dios *es*. La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él Dios es demasiado”¹⁷². Quizá por ello, Goethe le llamó *theissimus, christianissimus, sanctissimus*; según él Spinoza vio a Dios en la Naturaleza y a la Naturaleza en Dios. Goethe, Herder y Schelling, entre otros, son los fautores de la *Spinoza-Renaissance* a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX¹⁷³. También Herder, en sus *Diálogos sobre Dios*, defendió a Spinoza de la acusación de ateísmo, contra Jacobi.

Este filósofo intoxicado de Dios, como le llamó Novalis; monoteísmo exacerbado (Brochard) o ateísmo por exceso, como se ha dicho recientemente. Sin embargo, frente a esas interpretaciones espiritualistas y teocéntricas, y aunque es un tema que no

171. Cfr. JACOBI, F.H., *Werke*, IV, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Darmstadt 1976.

172. Cfr., HEGEL, *Werke* XX, 162-163. y 194-195. La referencia está tomada del citado artículo de FERNÁNDEZ, E., p. 76.

173. Quizá, dentro de la abundante bibliografía sobre este tema, el mejor libro es el de H. TIMM, *Gott und die Freiheit. Studien zur religionphilosophie der Goethezeit*, Band I: *Die Spinozarenaissance*, Frankfurt 1974; cfr. la reseña crítica de S. Zac, en su recopilación de trabajos, ya citada, *Essais spinozistes*, París, 1985, pp. 175-206. Para la confrontación a favor y contra Spinoza en el s. XIX, vid, también, K. HAMMACHER, *Il confronto di Jacobi con il neospinozismo di Goethe e di Herder*; X. TILLIETTE, *Spinoza préromantique. Aspects de la première renaissance*; G. SEMERARI, *La lezione monachese su Spinoza*; esos artículos están publicados en *Archivio di Filosofia*, en el volumen titulado *Lo spinozismo ieri e oggi*, del año 1978, en las pp. 201-216, 217-230 y 293-311, respectivamente. Cfr. también S. ZAC, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, París 1989.

puedo desarrollar ahora¹⁷⁴, Spinoza ha sido considerado por otros como el arquetipo del materialismo ateo. Además de la clásica refutación de More¹⁷⁵, es muy significativo el testimonio de Feuerbach, en su *Geschichte der neuen Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*, Band III, p. 383: “Los filósofos y teólogos cristianos acusaron a Spinoza de ateísmo con razón; porque quitar de Dios su cordialidad, su bondad y justicia, su sobrenaturalidad, su independencia, su poder de hacer milagros, en una palabra: quitar lo ‘humano’ de Dios, supone quitar a Dios mismo. Un Dios que no hace milagros que no produce efectos distintos de los naturales, que por tanto no se muestra como un ser distinto de la naturaleza, de hecho no es *ningún* Dios”.

Recordemos que Kant había señalado en el *Opus postumum* que el conjunto de seres, en tanto que comprende en sí la unidad absoluta y la autonomía de las leyes que de él derivan, constituye el Dios de Spinoza, que concebido como sustancia es un absurdo, pero que es muy real como principio regulador (no constitutivo). El espíritu humano es el Dios de Spinoza, afirmará Kant¹⁷⁶; y Hegel señaló que el sistema de Spinoza es el panteísmo y el monoteísmo absolutos elevados al plano del pensamiento; pero como no puede concebir a Dios como espíritu personal, el spinozismo es un ateísmo. En el siglo XIX alemán la *Pantheismusstreit* o la *Atheismusstreit* es en buena parte una *Spinozasstreit*.

En una metafísica que rechaza la creación como doctrina en la que el mundo posee auténtica consistencia ontológica distinta del Creador, (y además como en el caso del spinozismo, como más atrás le vimos señalar, *Deus est res cogitans*, *Deus est res extensa*), ontológicamente sólo existe el Absoluto, pues todo lo que no es Dios queda desustancializado, y su autonomía propia, su libertad y su acción no son más que, radicalmente hablando, meras

174. Sobre el ateísmo de Spinoza, vid. las consideraciones -no históricas, sino intrasistemáticas- de E. GIANCOTTI, *Il Dio di Spinoza*, en *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Urbino 1985, pp. 35-50.

175. La famosa *Confutatio* de More existe ahora en una versión reciente; vid. A. JACOB, *Henry More's Refutation of Spinoza*, Hildesheim 1991 (con el texto y traducción inglesa de la *Confutatio* moreana).

176. Sobre la crítica kantiana a Spinoza, cfr., entre otros trabajos, H. E. ALLISON, *Kant's critique of Spinoza*, en *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Washington, 1980, pp. 199-227. Recuérdese que la contribución kantiana al *Pantheismusstreit* es su obra *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*

ficciones o ilusiones. La metafísica panteísta o panenteísta en el fondo es un ateísmo, como con cierta sorna ya señaló Schopenhauer¹⁷⁷. A mi juicio, el spinozismo quizá sea el pensamiento más secularizador que ha existido, siendo su doctrina la que más ha influido tanto en la esfera de la filosofía materialista como en la idealista.

Dos puntos, entre otros muchos que podrían resaltarse, deben ser aquí aludidos. El primero de ellos hace referencia a que la absoluta inmanencia de la *causa sui* spinozista lleva consigo la impersonalidad del Absoluto. Spinoza es neto en este punto; “ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios”¹⁷⁸; ambas facultades, distintivas de la personalidad, no caben en el Absoluto, por lo que éste deberá ser considerado como impersonal. Una absoluta inmanencia no contradictoria impide la personalidad del Absoluto¹⁷⁹, con lo que incurriría de lleno bajo la crítica que hemos visto más atrás realizar a Feuerbach, y sería, precisamente por ello, un paradigma del ateísmo, como señala Heidegger, y nosotros recogimos en el inicio de este trabajo.

La personalidad o impersonalidad de Dios definen el teísmo o el ateísmo. El mecanismo automático o automatismo total en que consiste el spinozista Dios *causa sui*, por fuerza de los términos,

177. “El panteísmo es una noción que se anula a sí misma, porque el concepto de Dios implica, como corolario esencial, un mundo diverso de él. Si, de otra parte, el mundo mismo toma su puesto, se convierte en un mundo absoluto, sin Dios, y entonces el panteísmo no es otra cosa que un eufemismo del ateísmo... Un Dios impersonal no es un Dios, sino una palabra mal utilizada, una noción falsa, una *contradictio in adiecto*”. SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena*, par. 13 del vol. I y 69 del vol. II. Cfr. PADOVANI, U.A., *Schopenhauer, Spinoza e il panteismo, in Spinoza nel terzo Centenario de la sua nascita*, Milán 1934, pp. 99-116; he tomado la referencia anterior de las pp. 115-116 de ese excelente trabajo. La sorna de SCHOPENHAUER, como es sabido, se extiende a diversas conclusiones del spinozismo en diversos temas; recuérdese, a título de ejemplo, ésta, también contenida en *Parerga und Paralipomena*: los panteístas no pueden tener una moral seria, porque para ellos todo es divino y excelente...

178. *Ética*, I, prop. XVII, escolio. Cfr. también el corolario de *Ética* I, prop. XXXII. Cfr. a este respecto las apreciaciones de LEIBNIZ, en el párrafo 173 de su *Teodicea*.

179. Vid. otra interpretación en FERNÁNDEZ, E., art. cit., pp. 78-81. Por lo que se acaba de señalar en el texto, puede fácilmente comprobarse que no comparto la interpretación propuesta en este artículo de E. Fernández, trabajo que por otra parte cito en varias ocasiones, ya que se trata de un buen estudio sobre Spinoza y Hegel.

no puede por menos que tener las características de la impersonalidad¹⁸⁰.

Spinoza, como es sabido, intentó con todas sus fuerzas señalar que la actividad inmanente del Absoluto era coincidente con la que señalaba la doctrina metafísica de la tradición cristiana. En una carta a Oldenburg subraya: "Para que conozcáis claramente mi opinión (...), os diré (...) que sostengo sobre Dios y la Naturaleza una opinión muy diferente de la que suelen defender los nuevos cristianos. Afirmino que Dios es, como se dice, causa inmanente y no transitiva de todas las cosas. Con Pablo digo que todas las cosas son en Dios y en Dios se mueven, y en ello quizá coincida con todos los filósofos antiguos aunque expresándome de un modo distinto"¹⁸¹. Aunque Spinoza intente a continuación rechazar que Dios y la Naturaleza sean lo mismo, ya fue indicado cuál es el sentido de esa identidad compleja. El filósofo judío no puede admitir como consecuencia de la exposición sistemática de su doctrina, que la fórmula paulina (En Dios vivimos, nos movemos y existimos) sea compatible con la distinción del Creador y lo creado; pero esa inmanencia se entiende en la metafísica clásica como una inmanencia que reclama precisamente distinción, pues la unidad esencial de ambas destruiría *eo ipso* la propia inmanencia. La inmanencia de Dios en el mundo (incluso su presencia por esencia) solamente es explicable, hasta cierto punto, mediante la analogía; pero el racionalismo spinozista no puede admitir la analogía metafísica.

El segundo punto, que se desprende del anterior, es que la omnisuficiencia radical y absoluta, definitoria de la *causa sui*, es una omnisuficiencia proyectada, no es nada más que por decisión del pensamiento humano. La inmanencia gnoseológica cartesiana deviene en Spinoza inmanencia metafísica. Aunque en Descartes estaba incoada¹⁸², se trata ahora de una continuidad radicalizada,

180. Sobre el tema de la impersonalidad de Dios en el idealismo alemán y en E. von Hartmann, puede verse el espléndido trabajo de J. CRUZ, *La impersonalidad del Absoluto. Una tesis pesimista*, en *Philosophica* 12 (1989), pp. 137-156. Aunque trata de otros autores posteriores a Spinoza, las resonancias del concepto spinozista de la *causa sui* me parecen patentes.

181. Carta 72, a OLDENBURG, p. 182.

182. "La sufficienza nell'essere di Dio viene quindi decisa dal pensiero, dal 'modo' di concepire come identità in sé di essenza ed esistenza ch'è fatta coincidere come si è visto, con l'identità de la sostanza coi suoi infiniti attributi e modi. Ciò che in Cartesio era allo stato di tentativo, la derivazione dell'essere

o mejor, una radicalización, por cuanto la inmanencia ya no es sólo gnoseológica, como en cierto modo puede decirse que ocurre en Descartes, sino una inmanencia metafísica. Fabro ha sintetizado esto con las siguientes palabras: “Se puede decir que mientras el *cogito* cartesiano ha introducido la inmanencia gnoseológica y con ella el ateísmo como exigencia, Spinoza ha concebido -del fondo panteísta y panenteísta de la filosofía griega- la inmanencia metafísica de la razón, la cual inmediatamente lleva al razonamiento a su forma esencial. Y si Descartes piensa comenzar con el acto de conciencia, por la certeza de presencia del acto (que es el *cogito*), Spinoza va más a fondo y quiere comenzar con el contenido, por el ‘principio de pertenencia’ (de las partes al Todo, del finito al Infinito, del mundo a Dios)”¹⁸³. El principio que Fabro denomina principio de pertenencia es la absorción de lo finito en lo Infinito, o si se prefiere, la pertenencia completa del ser al pensar, no solamente gnoseológica, sino metafísica; el pensar y lo finito, como tales, pertenecen a Dios, *causa sui*. Es precisamente la autocalidad del Absoluto la que proporciona la coexistencia del ser y del pensar¹⁸⁴. Contra la autopoición realizada del Dios spinozista es preciso subrayar que una correcta tensión analógica debe indicar que el Absoluto no es la totalidad, y viceversa, la totalidad no es Dios.

dal pensiero, è qui assunto con poche proposizione a quel che Hegel chiamerà il ‘cominciamento’ del pensiero in se stesso come l’Assoluto”. C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, vol. II, Roma 1969, p. 1054.

183. O.c., vol. I, pp. 140-141.

184. “*Causa sui* est bien un propre de Dieu -et tous les propres de Dieu sont des aspects de *causa sui* à l’exclusion de toute autre attribution -mais il ne dépend pas de la connaissance préalable de Dieu, c’est au contraire la condition de tout penser vraie en même temps que de l’être pensé. En *causa sui* est donné la coexistence de l’être et de la pensée”. CAILLOIS, R., *Spinoza et l’athéisme*, en *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Urbino 1985, p. 8.

IV

Consideraciones críticas

A lo largo del tratamiento del concepto especulativo de la autocausalidad divina propuesto por Descartes y sobre todo Spinoza, he realizado ya parciales consideraciones críticas. Procede ahora, sin reiterar las ya aludidas, reflejar algunas críticas sistemáticas a la noción de *causa sui*. Me refiero a una crítica de fondo, pues la ausencia de una completa coherencia en el desarrollo del proceso geométrico de la filosofía spinozista, y la ambigüedad en diversos puntos, ha sido resaltada por diversos autores¹⁸⁵; no interesa tanto una crítica de algunos puntos concretos (piénsese, por ejemplo, en el concepto spinozista de atributo, verdadera *crux* de sus intérpretes) o de la coherencia formal de algún tema dentro del sistema entero. Lo verdaderamente relevante es que, habiendo penetrado en la fuerza del adversario (como pedía Hegel para todo crítico), se ponga de manifiesto la consistencia o inconsistencia filosófica de una doctrina determinada.

La autocausalidad absoluta del Absoluto, como se ha pretendido reflejar en el epígrafe precedente, solamente puede tener una cumplida explicación teórica en la propia autoconstitución de Dios, en sí y como Naturaleza, lo que lleva consigo una completa autosuficiencia, un radical automecanismo o automatismo. Todo lo demás son, me parece, disquisiciones que no llevan a resultados fructíferos; a mi juicio, no conducen a nada las propuestas de explicación de la *causa sui* cuando se trata de justificar lo que significa dicha doctrina desde un punto de vista que explicita su sentido positivo o negativo; la fórmula, desde esta perspectiva, no conduce más que a ambigüedades y es una disputa en cierto

185. Una de las exposiciones críticas más acertadas sobre cada una de las partes de la filosofía spinozista es, a mi juicio, la de ALQUIE, F., *Le rationalisme de Spinoza*, ya citado.

modo estéril. Tal es el caso, por ejemplo, de las consideraciones que sobre la autocausalidad divina han formulado dos autores contemporáneos, Blondel y Lavelle¹⁸⁶. Lavelle, en el capítulo 7 de la tercera parte de su obra *De l'Acte*, que lleva por título *El Acto causa de sí* explicita esta doctrina afirmando que el acto es causa de sí y de todo lo demás, porque se reduce a sí mismo, porque es Eficacia absoluta, y de ahí que lo propio del Acto es crearse a sí mismo. El Infinito no puede ser concebido más que como un poder de engendrarse a sí mismo que no se agota jamás. El propio Lavelle deberá reconocer que, rigurosamente tomada, dicha expresión es difícil de analizar y explicar desde sí misma. Lavelle, sin embargo, seguirá utilizando dicha fórmula para aplicarla a Dios; pero, a la postre, observará que no se trata de que Dios sea efecto de sí mismo; lo único que quiere expresar la *causa sui* es que Dios no se ha creado a sí mismo, que es el creador increado. Pero, a mi juicio, para llegar a ese desenlace no es necesario emplear la formulación señalada, que no produce más que dificultades y ambigüedades, y al final, como decíamos, sirve para muy poco.

Blondel, por su parte, incurre en flagrantes contradicciones en su deseo de querer aplicar la expresión *causa sui* a Dios. El Absoluto es sustancial fecundidad, un obrar tan intenso que debe llevar a concluir que hay un obrar íntimo en el propio Dios, no sólo *ad extra*, sino también *ad intra*. Existe una íntima generación en el seno de la divinidad, afirma Blondel constantemente, de modo especial en *L'Etre et les êtres*. Es evidente que Blondel va a pasar a la teología trinitaria; Dios es *causa sui* porque, en el interior de Dios, Dios engendra un Verbo. Pero eso no es alcanzado por la filosofía. Además, dicho sea de paso, Dios más *que causa sui*, en el sentido aludido, es *principium sui*; el Padre no es causa del Hijo sino su principio. La postura blondeliana no sólo es incorrecta desde la perspectiva filosófica sino también desde la teológica. Es preciso indicar que, ni desde el punto de vista filosófico ni desde el teológico, la postura blondeliana de *L'Etre et les êtres* aporta nada nuevo.

186. Cfr. ECOLE, J., art.cit., pp. 374-385; seguiré a Ecole en la apretada síntesis que señalo sobre la utilización que estos autores hacen de la *causa sui*.

Por otros caminos es preciso buscar el auténtico sentido de la *causa sui*¹⁸⁷; esas vías son las que he señalado en Spinoza, y sus

187. Apreciaciones relevantes sobre una intensificación de la fórmula *causa sui* pueden verse en A. SEGURA, *La noción de causa sui desde una perspectiva cristiana*, en *El hombre: Inmanencia y Trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, vol. II, Pamplona 1991, pp. 1553-1575. El intento de Segura es desarrollar la conveniencia del uso de la noción de *causa sui* (frecuentemente utilizada en su obra *Emmanuel. Principia Philosophica*, Madrid 1982) pretendiendo superar la filosofía de la modernidad y enlazando con el uso ético de ese concepto en Aristóteles y Sto. Tomás y con el uso teológico de la patrística. En ese sentido, después de un bosquejo histórico y del estudio sintético del término en Spinoza, ampliado a la libertad trascendental kantiana y la *causa sui* como libertad en Hegel (del que el autor es un experto conocedor: vid. su excelente libro *Logos y praxis. Comentario crítico a la Lógica de Hegel*, Granada 1988) pasa revista a las acepciones cristianas de la expresión de la autocausalidad que serían válidas (trascendencia en la identidad, fundamento, eternidad sin discurso, libertad y omnipotencia, etc.) y critica las que no considera viables (la *causa sui* como autocreación *ex nihilo*, como causa eficiente mecanicista -Spinoza-, como autonomía moral immanente al yo práctico -Kant- y la hegeliana *causa sui* como acción recíproca dialéctica de la que emerge la libertad).

Me parece que, por lo que se refiere a nuestro tema, se puede sintetizar la posición de SEGURA en esta frase suya: "El error de Spinoza no está en definir la sustancia como *causa sui* sino en haberla definido unívoca e inmanentemente" (p. 1574). Estoy de acuerdo con Segura en que debemos pensar con profundidad la esencia del causar, y que el Absoluto es omnipotencia absoluta aunque no hubiera creado nada (cfr. pp. 1572-1574). Afirmando también mi acuerdo con el resto de las afirmaciones aplicables al Absoluto. Considero también que sus afirmaciones sobre que Dios es *causa sui*, sin efecto extrínseco, en acto puro (p. 1575) y que esa causalidad eminente no produce un *novum* extrínseco sino que el *novum* que autocausa es su propia eternidad (p. 1574), y otras similares, son ciertamente tema de una razón iluminada por la fe *quaerens intellectum* (p. 1575), y por ello no hay una *metábasis eis allo genos*. Esa recuperación-ampliación del término es pertinente filosófica y teológicamente. Aquí, sin embargo, hemos preferido atenernos a la consideración estrictamente metafísica del concepto en el spinozismo y su crítica desde una metafísica del ser, sin la intensificación teológica, que requeriría mayor profundización en el concepto metafísico de persona y la divina *communio personarum*, que efectivamente podría ser caracterizado como *amor sui*. Es evidente, por otra parte, que la ampliación del término *causa sui* en el sentido reseñado difiere *toto coelo* de la fórmula de Spinoza. De todos modos, su aplicación al Absoluto considerado en sí mismo debe mantener que "lo causado" no depende en el ser de la "causa"; por eso, es muy difícil la aplicación del término *in divinis*; y quizá por eso Tomás de Aquino evita la expresión en su aplicación a la divinidad, en aquellas obras en las que está más acentuada la dimensión teológica (cfr. S. BRETON, *Reflexions sur la causa sui*, cit., p. 356). Es preciso salvaguardar siempre que *ad intra* Dios no es causa; si, metafísicamente, la causalidad lleva consigo antecedencia o prioridad,

continuadores en el idealismo alemán postkantiano, cuando sostienen un saber absoluto del absoluto, que asimilan e integran en su fundamental sentido la *causa sui* spinozista¹⁸⁸.

Cabe una crítica aquilatada de la noción de *causa sui* en su aplicación al Absoluto. Dios puede ser denominado causa con respecto a las cosas causadas, o incluso causa de las causas, pero no *causa sui*, sino en todo caso causa incausada; pero en la denominación de causa incausada debe entenderse que el Absoluto no debe ser entendido como la mismidad de la causa, sino precisamente al revés: “ser Incausado no es la esencia de la causa, no se define como la causa *en sí misma*. Paralelamente, la referencia causal no es reversible: causar la causa no es producirla, sino crearla, hacerla ser... La soberana superioridad del ser incausado no es ni siquiera relativa a la causa. Esta irrelatividad no es la idea de absoluto, sino la noción de Origen”¹⁸⁹. El Origen en cuanto Origen -Dios en su eternidad- no puede ser remitido a una causa. Por eso indiqué antes que la noción de incausado más que no tener causa quiere significar lo que está más allá de la causalidad, lo que es superación de la causalidad, superación que por otra parte no puede considerarse como la absolutización completa del concepto de causa¹⁹⁰.

Por ello debe insistirse en que la identidad originaria del Absoluto es identidad incausada, lo cual quiere decir que la pura identidad no hace referencia a la causalidad; la causalidad en todo caso es creada, y libremente. Dios no necesita nada; la identidad originaria es la simplicidad pura. Por ahí pueden entenderse con algo más de profundidad aquellas famosas expresiones de Tomás de Aquino, cuando definía la creación, activamente tomada, como increada¹⁹¹, puesto que la acción creadora de Dios no es un advenimiento para Dios, no es una *virtus fluens* que emanase o fluyese de Dios, sino que es el mismo Dios, ya que la acción de

se hace imposible la aplicación de la *causa sui* a Dios, en quien no cabe un fundamento tautológico. El *mysterium simplicitatis* que es el Absoluto impide la consideración metafísica de la autocausalidad de Dios.

188. Cfr. el art., ya citado, de FALGUERAS, I., *Espinosa y el idealismo moderno, passim*.

189. POLO, L., *El ser*, I, Pamplona 1965, p. 251.

190. Cfr. *ibid*.

191. “Quod creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum”. *De Potentia*, q.3, a.3, ad 2.

Dios es su sustancia¹⁹². La creación activamente tomada es el mismo Ser Subsistente. A Dios no se le puede añadir nada. No hay en el Absoluto mezcla de identidad originaria y causalidad. Si la creación en Dios (creación activa) es Dios mismo, la creación en la criatura tiene el carácter de una derivación absoluta de lo creado respecto del creador, que comporta una dependencia también absoluta de lo participado respecto del Imparticipado (imparticipado no tiene, al igual que incausado, un sentido negativo); la creación se define formalmente como una dependencia en el ser¹⁹³. La *inceptio essendi* y la consiguiente *relatio cointellecta* definen, según Tomás de Aquino, a la creación¹⁹⁴. Esa eficiencia es explicada así por Polo: “La identidad incausada saca de la nada en cuanto que causa, es decir, crea la causa. Causa incausada no significa causa causante, que se dedica a sacar algo de la nada, sino identidad cuya virtud no se distingue de ella, y por lo tanto, creadora de referencia o enlace. La indistinción de causa y causar significa que el enlace no es sobrevenido, es decir, que la causa es hecha en tanto se refiere y que la causa incausada es la identidad. La virtud de la identidad no es transitiva, no pasa a otro (noción de Origen), sino que crea la causa como referencia”¹⁹⁵.

La metafísica spinozista de la *causa sui* no puede ser una filosofía del origen, como alguna vez se le ha denominado¹⁹⁶; el Dios de Spinoza no es identidad originaria precisamente porque es *causa sui*. En cambio, Dios como Ser Subsistente puede denominarse Origen, o identidad originaria, por cuanto es enteramente originario, no necesita absolutamente nada; tiene el carácter de insondable, inexhaustivamente insondable, sin necesidad de ser proseguido.

“La noción de *causa sui* -ha afirmado Falgueras- no es congruente: ella pretende ser la formulación de la autosuficiencia ab-

192. Cfr. *De Potentia*, q.7, a. 10.

193. Me permito remitir a mi trabajo *Ser y participación*, 2ª ed., Pamplona 1995.

194. “In ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet”. *De Potentia*, q. 3, a. 3.

195. POLO, L., o.c., pp. 263-264.

196. Cfr. DUFOUR-KOWALSKA, G., *L'Origine. L'essence de l'Origine. L'Origine selon l'Ethique de Spinoza*, París 1973.

soluta, pero si algo es autosuficiente no podrá ser entendido como mera *causa sui*. Un ser que se baste a sí mismo se despreocupará de su propia supervivencia, por lo que resulta totalmente incongruente definirlo como ocupado en mantenerse en sí mismo. La autosuficiencia debe ser indicio de exceso, no de indigencia o necesidad, puesto que lo autosuficiente tiene resuelto *a priori* todo problema de subsistencia. Pensar que un ser así consume sus energías en sobrevivir es sencillamente incongruente”¹⁹⁷. Esa crítica es relevante, por cuanto ataca de raíz el contenido de la pretensión ínsita en la *causa sui*, configurada como perfecta autosuficiencia. Recordemos aquellas palabras de Spinoza: “No puede resultar más que de su perfección el que un Ente exista por su suficiencia y potencia”¹⁹⁸. La autocausalidad es pretensión de independencia y autosuficiencia absolutas; pero el ser irrestricto o plenitud de ser no necesita gastar sus energías en autoconstituirse, porque lo que es, en cuanto que ya es (y de modo pleno: Dios es *plenitudo essendi*) no deviene, no necesita devenir. “Ser es abundar, producir, dar; no carecer, necesitar, consumir”¹⁹⁹. Dios es plenitud de ser, origen; y cuando crea, lo hace persistiendo en su ser origen. Y como decía Tomás de Aquino, Dios no es *quid generale in essendo*, sino sólo *in causando*. Pero -es oportuno reiterarlo- causa incausada significa identidad originaria, es decir, algo que no puede ser pensado más que como completa primordialidad, que no es seguido por nada: identidad pura, Origen; origen que no significa *origen de*, puesto que, como señalamos ya, el Ser Subsistente no compromete su acción en la creación, ya que la actividad divina no consiste en afirmarse a sí misma²⁰⁰.

197. FALGUERAS, I., *La res cogitans en Spinoza*, cit., p. 192.

198. Carta 35, a J. HUDDE, p. 110.

199. FALGUERAS, I., o.c., p. 193. Pueden verse en las pp. 193-204 de este libro otras apreciaciones muy atinadas sobre el concepto de *causa sui* en el idealismo alemán y en Nietzsche, y otras consideraciones críticas pertinentes,

200. Cfr. POLO, L., o.c., p. 307. Vid. también en p. 287 lo siguiente: “La Identidad Incausada es creadora; y ello permite acceder a la noción de Origen, inderivable, improyectable, y a la vez activo. La proposición ‘no hay efecto sin causa’ no tiene valor trascendental y no es aplicable al enlace causal. La demostración de la existencia originaria exige la noción de referencia causal (creada), incompatible con la idea de un efecto del Origen. La referencia causal es la referencia creada al origen. La persistencia no puede ser ultimada”.

La pretensión de la noción de la autocausalidad divina puede ser rechazada; estas palabras de Polo expresan la motivación de ese rechazo: “Dios no puede surgir a partir de Dios porque supera todo punto de partida. Dios no consiste en una contemplación de su esencia, ni es una afirmación voluntarista de su propia realidad. Dios es Origen, no resbala hacia ningún término; se posee tan activa y plenamente que la identidad, si vale la expresión, es absorbida, llevada culminantemente al Origen... En Dios la identidad se realiza como un desbordamiento originario, como una expansión llevada al máximo originariamente, y por lo tanto, sin comienzo”²⁰¹.

El Absoluto no es *causa sui*, porque el Origen puro no es efecto. Dios no puede ser efecto de sí mismo, porque la causa dice dependencia en el ser, lo cual no puede darse en el Absoluto, puesto que es la *plenitudo essendi*. La perfección pura separada del Ser indica la absoluta trascendencia de Dios y al mismo tiempo, en la perspectiva de la creación pasiva se constituye en el fundamento de la inmanencia metafísica de Dios en las criaturas²⁰², inmanencia que no es la inmanencia biunívoca o intercambiable de la *causa sui* spinozista. El Uno-Todo no es la totalidad, porque la totalidad no es autodespliegue del Absoluto. Dios es simplicidad pura, que no puede mediar formalmente con nada. La relación de lo finito al Infinito es una relación asimétrica. Mientras que la relación a su causa trascendental es una relación real, Dios no es relativo a nada, es Absoluto, en la propia acepción etimológica del vocablo, absuelto o desligado de todo. El Absoluto, en cuanto origen, si es verdaderamente en sí mismo origen, no es resultado de nada, no es producto o fruto de un proceso de autoconstitución. La simplicidad pura no es causalmente tautológica; por eso no cabe hablar de una autoactualización del Absoluto.

201. O.c., p. 309.

202. Cfr. FABRO, C., o.c., p. 1050.



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 5 Leonardo Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea* (1993) (agotado)
- Nº 6 Jesús Arellano, *Persona y sociedad* (1993) (agotado)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 8 Juan Cruz-Cruz, *Ontología de la razón en el último Schelling* (1993) (agotado)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 10 Leonardo Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios* (1994) (agotado)
- Nº 11 Ignacio Falgueras, Juan García, Ricardo Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo* (1994) (agotado)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 13 Juan Cruz-Cruz, *Conciencia y Absoluto en Fichte* (1994) (agotado)
- Nº 14 Nicolás de Cusa, *El principio*. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra (1994) (agotado)
- Nº 15 Mª Jesús Soto, *Expresión* (1994) (agotado)
- Nº 16 Alicia García Navarro, *Eugenio D'Ors: Bibliografía* (1994) (agotado)
- Nº 17 Leibniz-Eckhard, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Agustín Navarro (1994)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 19 Tomás de Aquino, *La verdad y la falsedad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1995) (1996, 2ª ed.) (1999, 3ª ed. ampliada)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes. Estudio de las Quintas Objeciones* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1995) (agotado)



- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wenck, *La ignorada sabiduría*. Introducción, traducción y notas de S. Sanz (1995)
- Nº 25 Modesto Berciano, *El problema de la ontología en Habermas* (1995)
- Nº 26 Nicolás de Cusa, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz (1996) (agotado)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996) (agotado)
- Nº 28 Rafael Corazón, *La ontología y la teodicea cartesianas. Estudio de las Quintas Objeciones* (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 30 Ricardo Yepes, *La región de lo lúdico. Reflexión sobre el fin y la forma del juego* (1996)
- Nº 31 Juan Cruz-Cruz, *Ontología del amor en Tomás de Aquino* (1996) (agotado)
- Nº 32 Tomás de Aquino, *Comentario a la 'Generación y corrupción' de Aristóteles*. Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez. Prólogo de Mauricio Beuchot (1996) (agotado)
- Nº 33 Tomás de Aquino, *Comentario a la 'Política' de Aristóteles*. Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez. Prólogo de Mauricio Beuchot (1996) (agotado)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996) (agotado)
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996)
- Nº 36 Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)* (1996)
- Nº 37 Alexander Broadie, *The scottish-spanish circle of John Mair. Some basic themes - El círculo hispano-escocés de John Mair. Algunos temas básicos* (1997)
- Nº 38 M^a Socorro Fernández García, *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz* (1997)
- Nº 39 Andrés Fuertes, *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz* (1997)
- Nº 40 Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (1997)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 42 Tomás Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser* (1997) (agotado)
- Nº 43 Tomás Melendo, *La metafísica de Aristóteles: método y temas (I)* (1997)
- Nº 44 Tomás Melendo, *La metafísica de Aristóteles: método y temas (II)* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento* (1997) (agotado)
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 47 M^a Jesús Soto, *La metafísica del infinito en Giordano Bruno* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2^a ed.)
- Nº 49 José M^a Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)



- Nº 50 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (I)* (1998)
- Nº 51 F. W. J. Schelling, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*, Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz-Cruz (1998)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 54 Carlos A. Casanova, *Participación y causalidad en Aristóteles* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (agotado)
- Nº 56 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista* (1998)
- Nº 57 Sergio Sánchez-Migallón, *Un esbozo de ética filosófica* (1998)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 61 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1998) (agotado)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 63 Tomás de Aquino, *El uno. Comentario al libro X de la 'Metafísica' de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Héctor Velázquez Fernández (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 65 Juan Fernando Sellés, *Hábitos y virtud (I)* (1998) (agotado)
- Nº 66 Juan Fernando Sellés, *Hábitos y virtud (II)* (1998) (agotado)
- Nº 67 Juan Fernando Sellés, *Hábitos y virtud (III)* (1998) (agotado)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 72 Rafael Corazón González, *Fundamentos para una filosofía del trabajo* (1999)
- Nº 73 Javier Aranguren (Ed.), *La libertad sentimental* (1999)
- Nº 74 José Ignacio Murillo, *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 76 Mónica González Sáez, *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger* (1999)



- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de M^a Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 78 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 80 Rafael Tomás Caldera, *Sobre la naturaleza del amor* (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 83 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique (1999)
- Nº 84 Fernando Múgica, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. Liberalismo y democracia (I)* (1999)
- Nº 85 Tomás de Aquino, *Sobre el principio de individuación*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (1999)
- Nº 86 Aranzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 90 Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 93 Fernando Múgica, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. Liberalismo y democracia (II)* (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)



- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaime Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)





Ángel Luis González

Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense y Doctor por la de Navarra, ha sido sucesivamente Becario del C.S.I.C., Profesor adjunto de Metafísica en las Universidades de Navarra y Complutense. Obtuvo la cátedra de Metafísica de la Universidad de Málaga en 1982. Desde

1983 es Profesor Ordinario de la Universidad de Navarra, de la que ha sido Vicerrector (1984-1999) y actualmente es Decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Es autor, entre otros trabajos, de *Ser y participación* (2ª ed., 1996), *Engels: Dialéctica de la Naturaleza* (2ª ed., 1995), *Teología natural* (4ª ed., 2000), *Nicolás de Cusa: La visión de Dios* (3ª ed., 2000), editor de *Las pruebas del Absoluto en Leibniz* (1996), y de numerosos artículos sobre la metafísica de Ockham, Nicolás de Cusa, Leibniz, Kant, etc.

Según Heidegger, Dios llega a la metafísica a través de la esencia de la metafísica; y la concepción que la metafísica ha tenido de Dios es la de “causa sui”. En Descartes se cumple la sustitución de Dios como Ser Subsistente de la metafísica medieval, por la noción de Absoluto como Deus causa sui, noción que Spinoza llevará a su culmen, con su teorización de la autodeterminación de la identidad única, constituyéndose en expresión del Uno-Todo.

